# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

## V

J. RYCKMANS. — *Aspects nouveaux du problème thamoudéen* 5

R. BRUNSCHVIG. — *Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran* ..... 19

L. KOPF. — *Religious Influences on Medieval Arabic Philology*. 33

L. GARDET. — *Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam* ..... 61

A. K. S. LAMBTON. — *Quis custodiet custodes ? Some Reflections on the Persian Theory of Government* ..... 125

*Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.*

LAROSE — PARIS

MCMLVI

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

*Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.*

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

*Studia Islamica* offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

*The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.*

*Studia Islamica* will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose 11 rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

## V

J. RYCKMANS. — *Aspects nouveaux du problème thamoudéen* 5

R. BRUNSCHVIG. — *Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran* ..... 19

L. KOPF. — *Religious Influences on Medieval Arabic Philology*. 33

L. GARDET. — *Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam* ..... 61

A. K. S. LAMBTON. — *Quis custodiet custodes ? Some Reflections on the Persian Theory of Government* ..... 125

*Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.*

LAROSE — PARIS

MCMLVI

# ASPECTS NOUVEAUX DU PROBLÈME THAMOUDÉEN[1]

Parmi les inscriptions rupestres préislamiques relevées dans le nord de l'Arabie, 2500 textes environ, rédigés en un dialecte nord-arabe, forment un ensemble relativement disparate, mais qu'on peut nettement opposer aux textes dédanites, minéens, lihyanites et nabatéens trouvés dans les mêmes régions. Ces textes ont été étiquetés « thamoudéens » parce qu'on a pensé retrouver dans certains d'entre eux la mention de la fameuse tribu de Thamoud. Leur contenu est assez limité : il s'agit de brèves invocations à des divinités, parmi lesquelles Lāt, Ruḍā et Nahy[2] occupent une place importante ; de formules de salutation et d'amour ; d'autres brèves notices de passants, et enfin de simples signatures. Ces graffites présentent surtout de l'intérêt par l'apport qu'ils fournissent à l'étude de l'onomastique et du panthéon arabes pré-islamiques.

Certaines particularités linguistiques, ainsi que des différences dans les invocations ou dans l'emploi des formules, permettent de distinguer dans ces textes différents groupes, en général assez nettement localisés. A chaque groupe correspond un ensemble de particularités paléographiques[3]. L'existence de

(1) Le présent article développe les éléments d'une communication faite au 23e Congrès International des Orientalistes, à Cambridge.

(2) Que nous identifions aux dieux Ruldai et Nuḫai mentionnés dans les campagnes arabes d'Asarhaddon, cf. James B. Pritchard, *Ancient Near-Eastern Texts Related to the Old Testament*, 1950, p. 291 b.

(3) Ce fait a été mis en lumière par F. V. Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, Toronto 1937, p. 20 sqq.

ces différences pose certains problèmes auxquels une solution d'ensemble a été proposée il y a quelques années, qui mérite d'être étudiée(1). Suivant cette hypothèse, le matériel épigraphique thamoudéen formerait, malgré sa variété, une réelle unité. Il émanerait d'une population homogène, la tribu de Thamoud et des tribus apparentées, population sédentaire spécialisée toutefois dans le trafic des caravanes, ce qui expliquerait la dispersion des graffites « thamoudéens » dans toute l'Arabie du Nord. Les différences qui apparaissent dans les textes correspondraient en ordre principal aux étapes de la diffusion géographique de la langue et de l'écriture de Thamoud, dans les stades successifs de leur évolution chronologique. Cette évolution se serait d'abord opérée dans un territoire limité, berceau des Thamoudéens, avant que ne se propagent et se diversifient d'une façon plus nette la langue et l'écriture thamoudéennes, à partir du IIIe siècle de notre ère(2), au rythme de l'extension de l'activité des Thamoudéens dans tout le nord de l'Arabie.

Cette explication ne vaut évidemment que dans la mesure où il serait effectivement établi que les inscriptions thamoudéennes émanent d'une population homogène sédentaire.

Les données qui permettraient d'affirmer que les Thamoudéens — ou du moins les auteurs des inscriptions dites thamoudéennes — étaient des sédentaires, ne sont pas convaincantes(3). C'est la mention possible d'un village *(mdrl)* dans une inscription thamoudéenne(4). C'est encore un dessin accompagnant un texte thamoudéen, et qui représente un laboureur au travail(5). Mais comme des nomades peuvent se livrer à l'occasion à des travaux agricoles, cet unique témoignage indiquerait plutôt le caractère exceptionnel d'activités de ce genre chez les Thamoudéens. Le fait que les généalogies thamoudéennes dépassent

(1) A. VAN DEN BRANDEN, *Les Inscriptions thamoudéennes*, Louvain 1950, p. 7-25.

(2) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 20, 25.

(3) Cf. R. SAVIGNAC, *Revue Biblique* 58 (1951), p. 451.

(4) Huber 712 ; A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 7 (qui renvoie par erreur à Huber 772).

(5) Euting 690 ; cf. A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 7.

rarement une génération, au contraire des safaïtiques(1), n'est pas, en soi, un argument décisif en faveur du caractère sédentaire des Thamoudéens. Enfin il est reconnu que les ruines de la ville de Ḥal-igr (Medā'in Ṣāleḥ), que la tradition arabe attribue aux Thamoudéens, sont en réalité nabatéennes(2). Par contre il s'avère que les textes thamoudéens ne sont jamais que de simples graffites ; jamais ils ne revêtent un caractère monumental, ou ils ne font partie intégrante d'un monument. Leur contenu, dans sa monotonie dépouillée, est absolument étranger aux préoccupations primordiales d'une population sédentaire, qui aurait eu ses villes et ses champs, son organisation politique (pensons à celle de Liḥyān, de Dedān et de Ma'īn du Nord), ses temples et ses nécropoles. Ces graffites se présentent précisément en grand nombre à la périphérie de centres(3) dont on sait qu'ils étaient occupés, durant la période où l'on place les inscriptions thamoudéennes, par *d'autres* populations — Dédanites, Minéens, Lihyanites, Nabatéens — dont le caractère sédentaire ressort nettement des inscriptions qu'elles nous ont laissées.

Si certains textes thamoudéens font allusion à des activités pastorales(4), aucun, par contre, ne permet de conclure que leurs auteurs aient joué un rôle important dans le trafic des caravanes. Les chameaux qui sont représentés dans leurs dessins, et accompagnés du texte « ce chameau appartient à X » ne sont d'ailleurs jamais bâtés. Enfin si les Thamoudéens avaient été, comme les Nabatéens, un peuple sédentaire vivant du commerce caravanier dont il se chargeait lui-même, on s'attendrait à ce que les auteurs classiques les mentionnent dans cette qualité. Or ceux-ci nous parlent des Minéens, des Gabéens, des Nabatéens, comme peuples caravaniers, mais pas des Thamoudéens(5).

(1) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 7-8 ; G. RYCKMANS, *Langues et écritures sémitiques, Groupe du Sud*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 25 (1952), col. 321.

(2) Cf. R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 133.

(3) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 7 ; G. RYCKMANS, *art. cit.*, col. 321.

(4) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 8.

(5) ERATOSTHÈNE *ap.* STRAB. *Geogr.*, 16, 4, 4 ; AGATHARCHIDE *ap.* PHOTIUS, *ed.* MÜLLER *GGM*, II, 87 et 102 ; ARTÉMIDORE *ap.* STRAB. *Geogr.* 16, 4, 18 ; DIODORE, *Bibl. Geogr.* 3, 42 ; PLINE, *Nat. Hist.* 12, 54 et 64-65.

Les auteurs des textes thamoudéens étaient-ils uniquement, ou même principalement, des membres de la tribu de Thamoud ? Cette éventualité a été généralement mise en doute, et à bon droit(1). Attribuer les textes thamoudéens à la seule tribu de Thamoud serait assigner à cette tribu, si elle était nomade, un territoire sans rapport avec la région peu étendue qui lui est attribuée par les auteurs classiques et la tradition arabe. Si les Thamoudéens étaient des sédentaires, et que la dispersion de leurs textes s'expliquait par leur activité commerciale, il faudrait supposer — abstraction faite des autres difficultés — qu'ils avaient en quelque sorte conservé le monopole de leur écriture, en dépit de la densité de leur pénétration dans toute l'Arabie du Nord. D'ailleurs le mot *ḫmd* figure dans cinq textes seulement(2), dont trois proviennent de deux endroits, à 60 kilomètres au nord de al-Ḥigr, et les deux autres de quelques dizaines de kilomètres plus à l'est. Si ce mot désigne bien la tribu de Thamoud(3), il n'apparaîtrait pratiquement que dans le territoire restreint attribué précisément par la tradition à cette tribu.

Quant à l'explication donnée aux différences linguistiques et paléographiques qui caractérisent localement les textes, elle se fonde sur divers repères chronologiques interprétés en fonction de l'hypothèse de l'unité du thamoudéen. Un type d'écriture thamoudéenne est fort proche de l'alphabet dédanite (attesté à el-ʿElā) qu'on peut dater, par des voies indépendantes, du Ve siècle avant J.-C.(4). Par contre un autre type d'écriture, fort différent, figure notamment dans le résumé thamoudéen d'une épitaphe nabatéenne qui remonterait à 267 après J.-C.(5). Dans l'hypothèse de l'unité du thamoudéen, il est normal de supposer que le second type découle du premier, et que tous les autres sont soit des intermédiaires directs entre les deux, soit des rejetons du premier type. Mais cette interprétation ne liquide pas tous les problèmes. Elle conduit notamment à

(1) Cf. en dernier lieu W. CASKEL, *Lihyan und Lihyanisch*, 1954, p. 21, n. 4.
(2) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 20.
(3) Cette éventualité a été mise en doute par E. LITTMAN, *BiOr* 9 (1952), p. 219.
(4) F. V. WINNETT, *op. cit.*, p. 49-50.
(5) RES 1175 ; elle date de l'an 162 d'une ère identifiée à celle de Bostra, cf. A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 24.

supposer que les endroits où l'on ne rencontre qu'un seul type de textes n'ont été fréquentés qu'à une brève époque de l'histoire nord-arabe, à l'exclusion de toutes les autres(1). Elle n'explique pas pourquoi, à une époque donnée, les caravaniers thamoudéens auraient utilisé des formules et des types d'écriture différents suivant les endroits qu'ils parcouraient.

Mettre en doute l'unité du thamoudéen permet de donner aux faits une interprétation toute différente, et à notre avis satisfaisante. S'il s'avérait que les inscriptions « thamoudéennes » émanent principalement des diverses populations locales sur le territoire desquelles elles ont été trouvées, les différences locales qui caractérisent les textes, loin de correspondre nécessairement aux états successifs d'une évolution en quelque sorte rectiligne de la langue et de l'écriture de Thamoud, refléteraient principalement la diversité régionale des dialectes d'une même langue, et les variantes locales d'un système d'écriture depuis longtemps répandu et diversifié dans tout le pays.

C'est résolument dans cette voie, déjà tracée par un examen attentif des textes publiés, qu'il faut interpréter les données fournies par un premier dépouillement de quelque 9.000 graffites thamoudéens(2) et 3.000 graffites himyarites nouveaux, récemment copiés lors d'une prospection épigraphique en Arabie Séoudite. Cette prospection, organisée en 1951-52 par H. StJ. B. Philby(3) était dirigée par le Prof. G. Ryckmans de l'Université de Louvain. Les textes ont été relevés dans le triangle formé par les villes de Jidda, Najrān et Riyāḍ, et particulièrement dans la partie sud de ce triangle. Le seul fait de l'existence(4) de textes thamoudéens aussi nombreux, à plus de 1000 kilomètres des principaux foyers connus jusqu'ici en Arabie du Nord, suffirait déjà à modifier dans une large mesure les éléments du problème thamoudéen.

(1) Voir déjà G. Ryckmans, *art. cit.*, col. 321.

(2) Dont nous préparons la publication.

(3) Sous le généreux patronage de feu le roi 'Abd al-'Azīz ; cf. G. Ryckmans, *Horizons arabes*, dans *Bulletin de la Soc. Royale de Géographie d'Anvers*, 66 (1953), p. 76-83.

(4) Déjà établie depuis longtemps, cf. H. StJ. B. Philby, *Sheba's Daughters*, 1939, p. 133 etc.

Considérons l'ensemble de ces textes thamoudéens, provenant du sud de l'Arabie centrale, pour l'opposer à l'ensemble des textes du nord connus précédemment.

Au point de vue paléographique d'abord. La disposition verticale des textes, courante dans le nord, devient exceptionnelle un peu au sud du 20e parallèle (qui passe à environ 100 kilomètres au sud de la Mecque). Si la plupart des alphabets attestés dans le nord se retrouvent dans leurs grandes lignes dans les textes du sud, c'est avec une fréquence respective toute différente ; sans compter que pour certaines lettres — *g*, *z*, *d*, *ġ*, etc. — la forme généralement en usage dans le nord est régulièrement remplacée par une forme particulière ou empruntée directement à l'alphabet himyarite. L'écriture d'un grand nombre de nos textes se rapproche, jusqu'à s'y confondre, de l'écriture himyarite.

Au point de vue du panthéon et de l'onomastique, il faut remarquer d'abord que les invocations aux divinités, fort fréquentes dans le nord, paraissent faire complètement défaut dans les textes du sud. On ne retrouve pas, dans ces derniers, de mention des dieux Ruḍā et Nahy. Le dieu Yaġūṯ, pratiquement inconnu dans l'onomastique des textes du nord(1) est bien représenté dans les noms théophores de nos textes *(zdyġṯ, s'dyġṯ, 'bdyġṯ, hn'yġṯ mr'yġṯ, tymyġṯ)*. On sait que ce dieu était particulièrement invoqué à Ǧuraš(2), qui se trouve à la source du wādi Bīša(3), à proximité de la région dont proviennent précisément une bonne partie de nos textes. La déesse al-'Uzzā, honorée jadis particulièrement par la tribu de Quraiš(4) est inconnue dans les textes thamoudéens du nord. Par contre on la trouve invoquée dans certains textes monumentaux sabéens(5).

(1) A. VAN DEN BRANDEN, *op. cit.*, p. 10 n. 11 mentionne trois occurences du seul nom *Taymyaġūṯ*.

(2) WELLHAUSEN, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 21.

(3) HAMDANI, *Gazīra* (*ed.* D. H. MÜLLER), p. 118, 5.

(4) WELLHAUSEN, *op. cit.*, p. 39.

(5) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, IV, n° 558, 559 ; *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, n°s 4149 et 4784. Remarquons que le second de ces textes, en tout cas, émane d'un membre de la tribu de 'Amir, que d'autres textes permettent de localiser précisément dans la région du Najrān. La forme sud-arabe de ce nom est *'zyn*.

Dans nos graffites en écriture himyarite, on la trouve dans les théophores de formation manifestement liḥyanite *'bd hl'zy*, ou *'bdhl'zy* (1). Dans nos graffites thamoudéens, 'Uzzā apparaît sans article dans les noms *hn''zy*, *r''zy*, *mr't'zy*, *tym'zy*, mais aussi dans les noms de forme déjà bien arabes (2) *tml'zy*, *'bdl'zy* et *'mtl'zy* (alors que l'article thamoudéen est en *h-*). A ces différences régionales du panthéon « thamoudéen » correspondent donc aussi des différences dialectales, exactement dans la ligne de celles qui distinguaient les diverses tribus de l'Arabie préislamique.

L'onomastique comparée des textes thamoudéens fournit encore d'autres données intéressantes. D'un peu plus de 2000 noms propres différents contenus dans l'édition qu'a donnée A. van den Branden des textes du Nord, moins de 500 se retrouvent, après un premier sondage, dans nos textes, dont une moitié une fois seulement. Par contre plus de 500 noms déjà, qui apparaissent au moins deux fois (et souvent beaucoup plus) dans nos textes, sont totalement inconnus dans les textes du nord. Près d'une centaine de ces noms sont régulièrement munis de la mimation ; fréquente est en outre l'adjonction orthographique des lettres faibles, dans des noms comme *'Aws*. Ces deux caractéristiques, inconnues dans les textes du nord, sont normales en sud-arabe monumental.

Certains des noms thamoudéens nouveaux, comme Laḥay'aṯat, sont fréquents en sud-arabe monumental. D'autres, tels que Mu'awiyya, Ḥarīṯ, 'Abdlāh (à lire peut-être 'Abd al-Lāh), ou encore le nom Ḥasan à peine attesté dans les textes du nord, sont bien connus en arabe. Fait significatif, ils prédominent au Najrān sous domination himyarite en 525 de notre ère, d'après les listes de martyrs fournies par le martyrologe syriaque « Le

(1) Le premier nom apparaît dans un graffite provenant manifestement d'un Minéen établi à Dedān (royaume de Liḥyān). — Même formation, à notre avis, dans *bmhl 'zy*, nom d'une hiérodule de Dedān (Gl. 946, cf. K. Mlaker, *Die Hierodulenlisten von Ma'In*, 1943, p. 21). On trouve l'article en *hl-* dans le texte liḥyanite récent JS 71, 8 (élidé en *l-* après la préposition *b-*, ligne 5), où la lecture *l-* de W. Caskel, *op. cit.*, p. 124, repose sur une coupure fautive.

(2) Comparer à l'orthographe *mr'lqs* de 'Imru' al-Qays dans l'inscription nabatéo-arabe de al-Numāra (RES 483) ; le nom de ce roi nord-arabe se retrouve sous la même forme dans Ry 535, à paraître dans *Le Muséon* de 1956.

Livre des Himyarites »(1), et ils apparaissent fréquemment dans les graffites himyarites trouvés dans cette région. Par contre, s'ils apparaissent dans les textes monumentaux d'Arabie du Sud, c'est à une époque tardive, après les premiers siècles de notre ère, précisément au moment où le royaume himyarite de Saba étendit son influence sur les populations d'Arabie centrale (fondation du nouveau royaume de Kinda, etc.) (2).

Nos textes thamoudéens n'étant pratiquement constitués que de signatures, il est encore difficile de se faire une idée de la langue en dehors de la remarque faite plus haut sur les diverses formes d'article, et l'emploi de la mimation. Notons toutefois qu'à la formule de salutation ou d'amour attestée dans le nord : *fulān wdd f-fulān* (où le mot *wdd* est régulièrement suivi de la préposition *f-*), correspond dans le sud une formule analogue, mais où le mot *wdd* n'est jamais suivi de *f-*. On trouve d'ailleurs plusieurs centaines de fois dans les textes du sud des formules telles que *fulān wrb*, *fulān wrb* (ou *lbb*) *l-fulān*, ou encore *fulān wqr*, formules totalement inconnues dans les textes du nord.

Il ressort donc d'une comparaison globale que les textes thamoudéens relevés au sud de la Mecque se distinguent par une série de caractéristiques de l'ensemble des textes du nord. Manifestement ils émanent d'une autre population, établie dans le sud de l'Arabie centrale, qui utilisait des alphabets de type thamoudéen, mais avec certaines particularités ; qui avait un panthéon et des noms propres différents, et avait des affinités — notamment l'emploi de la mimation — avec la langue de l'Arabie du Sud himyarite.

Mais examinant plus en détail les textes thamoudéens du

(1) *The Book of the Himyarites, éd.* Moberg, p. LXXXIV sqq.

(2) Cf. Jacques RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain 1951, p. 215-216 ; 318-319. On trouvera le texte, la traduction et le commentaire d'inscriptions rupestres relatives à cette pénétration dans G. RYCKMANS, *Inscriptions sud-arabes, 10e série, Le Muséon* 66 (1953), p. 275-311 ; Jacques RYCKMANS, *Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale, ibid.*, p. 326-342 ; W. CASKEL, *Entdeckungen in Arabien* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 30. Abh.) 1954 ; enfin dans un article que nous préparons sur : *les persécutions* éd. *Najrān et l'ère sabéenne.*

sud suivant leur provenance, on constate que chaque région possède un fonds propre, qui se manifeste aussi bien dans le type d'écriture principalement utilisé, que dans l'emploi des noms propres ou des formules. Même les dessins qui accompagnent les textes diffèrent d'après les régions, surtout lorsqu'ils représentent des êtres humains. Cette constatation rejoint celle qui avait été faite précédemment pour les textes du nord.

Enfin la répartition géographique des textes fournit des indications précieuses sur l'identité de leurs auteurs. Les graffites himyarites récoltés au nord du Yémen jalonnent presque uniquement les environs immédiats de la ville ancienne de Najrān, à la frontière yéménite, et les voies principales de l'itinéraire qui menait de là à la ville sabéenne de Qaryat al-Fāw, en Arabie centrale, sur la route vers le golfe Persique. Ces textes himyarites émanent principalement — comme on peut en juger par leur bref contenu — de sédentaires, originaires du Najrān ou du Yémen, que des obligations commerciales ou militaires forçaient à voyager au plus pressé. Sur le même parcours les inscriptions thamoudéennes sont au contraire les plus nombreuses dans les baies plus reculées des massifs de rochers, dans des wādis transversaux, ou même au sommet de montagnes d'accès difficile. Elles émanent visiblement d'une population menant un genre de vie tout différent : nomades qui menaient paître et surveillaient leurs troupeaux jusque dans les endroits les plus écartés. Le long de la route menant d'Arabie du Sud à la Mecque, que nous avons pratiquement suivie en sens inverse jusqu'aux environs de 'Abhā les inscriptions thamoudéennes sont relativement rares, et fort diversifiées localement(1). Par contre, la plupart de nos textes thamoudéens proviennent de massifs situés au nord-ouest du puits de Ḥimā (à 300 kilomètres au nord du Najrān), donc nettement en dehors des deux voies anciennes reliant l'Arabie du Sud à la Méditerranée et au golfe

(1) Ces observations sont également valables pour le tronçon restant de cette route, entre le 'Asīr et le Yémen, d'après les textes (qui viennent d'être édités par A. VAN DEN BRANDEN sous le titre : *Les inscriptions thamoudéennes de Philby*, vol. I) récoltés là en 1936 par Philby. Cf. H. StJ. B. PHILBY, *Arabian Highlands*, 1952, chap. II et III, *passim*.

Persique(1). Constatation importante, car à moins de supposer qu'à l'époque ancienne la route du Ḥijāz ait fait un inexplicable détour vers l'est, il faut en conclure que le phénomène thamoudéen est dans une large mesure indépendant de circonstances liées au trafic caravanier.

Il nous apparaît dès lors que le « thamoudéen », dans sa variété et son extension géographique, loin d'être la langue et l'écriture d'un peuple nord-arabe qui aurait parcouru toute la péninsule, est simplement un ensemble d'écritures apparentées, utilisées plus ou moins simultanément par les diverses populations préislamiques nomades et semi-nomades de toute l'Arabie occidentale, pour autant qu'elles échappaient à l'emprise directe des foyers de civilisation sédentaire du sud et du nord, depuis les confins du domaine safaïtique, au nord, jusqu'aux portes des villes de l'Arabie du Sud himyarite.

Cette façon de voir entraîne nécessairement une révision de la théorie du développement de l'écriture thamoudéenne. En effet, il n'est plus nécessaire de supposer que les écritures thamoudéennes représentent les étapes successives d'une même direction d'évolution, partant d'une écriture voisine de l'écriture dédanite du v^e^ siècle avant J.-C., pour aboutir huit siècles plus tard à un style voisin du safaïtique.

Suivant une récente théorie (2), dont nous acceptons à tout le moins les implications chronologiques, les écritures dédanite et himyarite auraient pris, au début du v^e^ siècle avant J.-C., la forme géométrique que nous leur connaissons. De la comparaison entre ces deux alphabets, fixés à peu près ensemble en des centres distants de plus de 1000 kilomètres — comme aussi de la comparaison avec l'alphabet lihyanite qui apparaît plus tard — il ressort que leur archétype n'était pas identique. Dès avant cette époque en tout cas, l'alphabet sud-sémitique

(1) Nous ne ferons que signaler ici le délicat problème des « zones de silence » : secteurs totalement vierges d'inscriptions dans le voisinage d'endroits où les textes surabondent. L'explication la plus plausible paraît être d'ordre psychologique.

(2) Émise par M^lle^ Jacqueline PIRENNE, *La Grèce et Saba*, *CRAIBL* 1954, p. 119-125. Le texte, amplifié, de cette communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, est paru, dans le tome 15 des *Mémoires présentés par divers savants*, 1955.

était donc largement répandu dans toute l'Arabie, et sous des formes diversifiées(1). Il est dès lors permis de supposer que les divers alphabets thamoudéens sont les représentants et les descendants de plusieurs rejetons indépendants d'une souche sud-sémitique primitive, au même titre que les rejetons dédanite, himyarite et lihyanite(2). Cette hypothèse résoudrait une des principales difficultés de la théorie précédemment reçue, celle d'expliquer, dans le cadre d'une évolution en ligne directe des différents alphabets thamoudéens, le fait qu'un certain nombre de signes aient jusqu'à trois ou quatre valeurs distinctes suivant le type d'alphabet dans lequel ils sont employés. Dans cette perspective, les particularités linguistiques et autres qui apparaissent dans les textes thamoudéens, et correspondent généralement à un type paléographique donné, représenteraient principalement les particularités de la langue et de l'écriture des différentes populations de l'Arabie. Ainsi la présence de deux ou trois types d'écriture à un même endroit pourrait s'expliquer comme correspondant non plus aux stades successifs de l'évolution d'un même dialecte et d'un même alphabet, mais aux stades — successifs ou synchrones — d'occupation ou de passage de populations différentes.

Une autre constatation nous paraît confirmer ce point de vue. Lorsque des graffites rupestres en écritures thamoudéennes et himyarites sont mêlés, la patine des premiers est plus ancienne, et, s'ils sont superposés, les graffites himyarites oblitèrent toujours les thamoudéens. Les graffites himyarites peuvent être datés d'une façon générale par référence aux inscriptions monumentales himyarites de l'Arabie du Sud ; ils remontent principalement aux IIIe-Ve siècles de notre ère. La forte proportion

(1) Nous manquons d'éléments de comparaison pour apprécier l'exactitude de la datation (IXe ou Xe siècle avant J.-C.) assignée par A. JAMME, *BASOR* 135 (Feb. 1955), p. 38, à un graffite rupestre d'Arabie du Sud.

(2) Suivant J. PIRENNE, *op. cit.*, p. 46, et fig. 6, certains alphabets thamoudéens figureraient parmi les ancêtres des alphabets précités. Lorsque plus d'éléments seront disponibles, il sera opportun de réexaminer avec plus de bienveillance qu'on ne l'a fait jusqu'ici la théorie de H. GRIMME, *Die Lösung des Sinaischriftproblems*, p. 24-25, suivant laquelle certains alphabets thamoudéens seraient un chaînon intermédiaire entre l'écriture proto-sinaïtique et les alphabets sud-sémitiques.

de lettres himyarites dans beaucoup de textes thamoudéens du sud donne à penser qu'en Arabie centrale l'écriture thamoudéenne a été fortement influencée vers la fin de son existence par l'écriture himyarite. Peut-être même a-t-elle été supplantée par celle-ci en certains endroits. Un roi de Kinda, Ḥārit̲ bin 'Amr († 529) nous a laissé sa signature : elle est écrite en caractères himyarites(1). Les auteurs des graffites thamoudéens d'Arabie centrale et du Sud sont probablement les *'rb*, « bédouins » qui, d'après les inscriptions sabéennes, commencèrent à intervenir dans les conflits en Arabie du Sud vers le IIe siècle de notre ère, et y subirent une influence himyarite qui devint prépondérante aux siècles suivants. Il nous paraît absolument impossible que l'écriture thamoudéenne si elle n'avait réellement quitté son berceau primitif qu'au IIe siècle de notre ère, pour se répandre au IIIe siècle dans toute l'Arabie du Nord, ait eu le temps matériel de parvenir en Arabie du Sud, de s'y développer d'une façon si dense et surtout si localement variée, à l'écart des grandes voies de communication avec le nord, à un moment où déjà s'affirmait, dans le sud de l'Arabie centrale, l'influence de l'écriture himyarite à laquelle elle semble bien avoir fini par céder le pas.

Il est superflu de souligner l'intérêt historique que présente le fait que l'écriture thamoudéenne ait été si répandue dans toute l'Arabie occidentale préislamique. La victoire décisive remportée malgré cela par l'écriture arabe d'origine nabatéenne, qui était pourtant, au début, bien moins adaptée à rendre la langue arabe, n'en est que plus significative. Cette victoire s'explique aisément par la suprématie d'une civilisation sédentaire — celle des villes d'Arabie du nord, soumises à l'influence nabatéenne — sur une civilisation de nomades et semi-nomades. Il faut d'ailleurs noter que l'écriture thamoudéenne paraît s'être maintenue moins longtemps en Arabie du Nord qu'au sud de l'Arabie centrale. En effet, dans le nord de l'Arabie,

(1) Cf. G. RYCKMANS, *Graffites sabéens relevés en Arabie Séoudite*, dans *Miscellanea G. Furlani* (*sous presse;* texte d'une communication faite au 23e Congrès International des Orientalistes, à Cambridge).

on ne trouve de trace d'arabismes (emploi de l'article *al* etc.) que dans des inscriptions nabatéennes ; plus au sud, au contraire, c'est encore dans des graffites en écriture thamoudéenne que l'on trouve les noms déjà bien arabes de Taym al-ʿUzzā, ʿAbd al-ʿUzzā. Quoi qu'il en soit, l'écriture thamoudéenne paraît bien s'être effacée, dans le nord comme dans le sud, devant une autre écriture — respectivement nabatéo-arabe, et himyarite — véhicule d'une civilisation sédentaire. Nous verrions volontiers dans ce fait une preuve nouvelle du caractère non sédentaire des auteurs des inscriptions thamoudéennes.

Jacques RYCKMANS
(Louvain)

# SIMPLES REMARQUES NÉGATIVES SUR LE VOCABULAIRE DU CORAN

Le vocabulaire du Coran a fait principalement l'objet, depuis le moyen âge musulman jusqu'à nos jours, de deux sortes d'études : la détermination exacte du sens des mots et la détection des emprunts à des langues autres que l'arabe (1). Cette double recherche fondamentale n'épuise pas la matière, tant s'en faut. Dans des directions diverses, des tranches du vocabulaire coranique ont été scrutées méthodiquement, avec un bonheur inégal, par les orientalistes contemporains (2). Mais il reste, sur plus d'un point, beaucoup à reprendre, sans doute même à inaugurer. L'on voudrait simplement ici suggérer une manière un peu paradoxale, mais que l'on espère féconde, d'envisager le problème : la voie *négative*, c'est-à-dire la constatation, et dans une certaine mesure l'interprétation, non point de ce qui se trouve, mais de ce qui *ne se trouve pas* dans le Coran. Toute méthode négative a ses périls. Ce n'est point une raison suffisante pour y renoncer à titre définitif. Les difficultés et les embûches repérées, et autant que possible circonscrites, il reste des secteurs assez larges où l'investigation est en droit de se donner cours.

S'agissant du Coran, c'est nécessairement la vulgate ʿuthmâ-

(1) De notre temps, surtout Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, 1938.

(2) Notamment Torrey, *The Commercial-theological Terms in the Koran*, Leyde, 1892 ; Talaat, *Die Seelenlehre des Korans (mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie)*, Halle, 1929 ; Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran*, Berlin, 1931 ; Sabbagh, *La Métaphore dans le Coran*, Paris, 1943.

nienne qui servira de texte de base ; mais il faut bien se demander si les variantes enregistrées en dehors de cette vulgate ne modifieraient pas les données utiles et les conclusions à en tirer. Il semble, à la suite d'une recherche sommaire, qui serait à reprendre plus minutieusement pour une enquête plus détaillée, qu'une préoccupation de ce genre soit plutôt vaine au stade des premières réflexions : les variantes extra-'uthmâniennes qui nous sont parvenues apparaissent, sous l'angle du vocabulaire, comme d'une très faible portée. Plus importante pourrait être la considération chronologique, celle qui tiendrait compte des dates successives, assurées ou probables, des versets du livre ; mais elle devient à peu près superflue si, comme on l'entend ici, c'est le texte coranique *in globo*, et non pris à des moments différents de sa révélation, qui est soumis à un examen négatif.

Examen négatif, par rapport à quoi, en l'absence de prose du même temps(1) ? Et quelle sera la valeur de constatations négatives opérées sur un document dont l'ampleur et la variété, bien quenotables, n'atteignent néanmoins qu'à des dimensions limitées ? Le référentiel pourrait être la poésie arabe ancienne, avec toutes les incertitudes qui s'y attachent et le désavantage supplémentaire d'être précisément de la poésie. On lui préfèrera presque toujours dans ces pages la prose arabe classique, telle qu'elle est solidement attestée à partir des IIe et IIIe siècles de l'hégire : décalage dans le temps et aussi dans l'espace ; naturellement, la comparaison implique alors d'autres problèmes et se situe sur un terrain différent. D'autre part, l'évidence même est qu'on ne saurait mettre exactement en parallèle le lexique d'un seul livre, fût-il dense et riche, avec l'immense vocabulaire de toute une langue pratiquée dans les domaines les plus divers. Le constat de carence n'est d'ordinaire significatif ou susceptible de le devenir, qu'appuyé sur des indices complémentaires ; le premier de tous est que les sujets généraux ou particuliers traités dans le Livre rendent surprenant que tel ou tel terme habituellement usité dans la langue à ce propos

(1) Sur le plan strictement scientifique on ne saurait regarder le texte des « hadiths prophétiques » comme un témoignage valable sur la prose arabe à l'époque de Mahomet.

n'y figure point Une objection de méthode peut être formulée, qui atteint tout argument *a silentio*, et que rend plus sensible, dans le cas présent, le nombre relativement élevé des hapax, j'entends : hapax à l'intérieur du Coran et par rapport à lui ; la différence est mince entre un et zéro ; et l'on perçoit la délicatesse du critère qui, sur cette marge d'une unité, fait passer de l'être au néant. La meilleure parade à cette attaque menaçante est d'accentuer la prudence : il convient de ne faire porter les observations que sur des mots du langage littéraire véritablement très répandus, et de ne donner valeur, de surcroît, à leur absence du Coran que lorsque de très sérieuses présomptions, à défaut d'une certitude, invitent à écarter l'hypothèse du fortuit.

Nous nous pencherons d'abord sur un phénomène qui, relevant au propre de la morphologie, participe aussi du vocabulaire assez largement. L'emploi du diminutif, surtout dans sa nuance soit caritative soit dépréciative, est vivant en arabe à toute époque et en tout lieu. Son schème classique fondamental est *fu'ail*, et les grammairiens anciens se plaisent à disserter longuement sur les aspects divers que ce schème revêt, appliqué aux formes nominales les plus variées ; les dialectes médiévaux et modernes ont multiplié les types morphologiques de diminutifs, plus précisément d'hypocoristiques (1), en faisant appel, au besoin, à des suffixes étrangers à l'arabe (2). Le Coran connaît des diminutifs de forme *fu'ail*, dans la mesure où il faut considérer comme tels plusieurs noms propres : *Šu'aib* (passim), *'Uzair* (IX, 30), *Quraiš* (CVI, 1), *Ḥunain* (IX, 25), auxquels on est en droit sans doute d'agréger *Sulaimān* (passim). Mais pour ce qui est des noms communs, le seul exemple de diminutif qui s'y rencontre — cette remarque ne semble pas avoir été faite jusqu'à ce jour — est dans l'expression figée *yā bunayya*, qui est la manière la plus ordinaire dans le classique pour rendre « ô mon fils » : dans les six versets où elle figure (XI, 42, XII, 5,

(1) Littmann, *Arabische Hypokoristika*, dans *Studia Orientalia I. Pedersen ...dicata*, Copenhague, 1953, pp. 193-199.

(2) Voir notamment Nöldeke, dans ses *Persische Studien*, I (*Sitzungsberichte d. k. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, t. CXVI, 1888), pp. 407-411 ; García Gómez, *Hipocoristicos árabes y patronimicos hispánicos*, dans *Arabica*, 1954, pp. 131-135.

XXXI, 13, 16, 17, XXXVII, 102), elle est mise chaque fois dans la bouche d'un patriarche ou d'un prophète ; trois des chapitres des « Proverbes de Salomon », dans la Bible, commençaient déjà par ce « ô mon fils », d'allure presque rituelle en tête de textes sapientiaux (1). Comment expliquer qu'en dehors de ce cas unique, bien particulier, le Coran ne fasse point place, dans tant de passages véhéments ou enflammés, à ces termes du langage affectif que sont, par excellence, les diminutifs ? Ne peut-on risquer l'hypothèse qu'ils étaient sentis, confusément ou clairement, comme d'une certaine vulgarité indigne du Verbe révélé, ou simplement irrecevable dans une prose soutenue ? Du même coup se trouverait souligné que le caractère de style noble était revendiqué dès l'origine par le Coran.

Mais venons-en au vocabulaire proprement dit. Il est, en premier lieu, des mots nombreux — en dehors des emprunts caractérisés à des langues étrangères — dont l'absence a son explication nécessaire ou possible dans l'évolution sociale et culturelle qui se situe entre l'époque coranique et les temps postérieurs. Des exemples mériteraient d'être mis en relief, pour leur importance particulière et comme moins attendus. Tel serait le cas d'*amīr* et de *qā'id* (toute la racine *q w d* manque), chefs militaires d'armées organisées ; celui peut-être aussi du mot *adab* (2) (toute la racine *'d b* manque), appelé à rendre une notion complexe et fréquente, qui se développera du « savoir-vivre » aux « belles-lettres ». Le Coran n'exprime pas le « temps » à l'aide du terme classique le plus ordinaire *zamān* (var. *zaman*), alors que, pour le « lieu », il fait usage très fréquemment du banal *makān*, qui fera souvent, plus tard, couple avec *zamān*. Il a, pour énoncer un « moment » du temps les termes usuels *ḥīn*, *ān*, *waqt*, pour l'« heure » *sā'a*, pour la « durée » dans le temps *amad* ou *mudda*, pour le « cours [fatal] du temps » *dahr*(3). Fau-

(1) Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 135.

(2) On a proposé d'expliquer *adab*, et les dénominatifs qui en dérivent, à partir du pluriel de *da'b* (voir *Enc. Islām*², I, p. 180), terme qui, lui, est de la langue du Coran.

(3) Ni *'aṣr* ni *'ahd*, qui s'y trouvent, n'y sont pris dans le sens d'« époque ».

drait-il supposer que *zamān*, cependant vieux dans d'autres langues sémitiques, n'était pas acclimaté anciennement en arabe(1) et qu'il n'y aurait acquis droit de cité qu'avec le développement d'une notion plus rationnelle du « temps » ?

En annexe et en supplément à ce type d'absences, il conviendrait de relever les mots présents, mais dont la signification classique la plus ordinaire n'existait sûrement ou probablement pas à l'époque du Coran. Pour *qāḍī* dans le sens de « cadi », c'est une certitude. Ne doit-on pas, dans le domaine du droit, y adjoindre le verbe *wajaba* = « falloir, être obligatoire », dont l'absence serait presque impensable chez les classiques, mais qui est encore inconnu — fait bien remarquable — du Coran, si ce n'est une fois (XXII, 36) dans le sens étymologique de « tomber, s'écrouler » (2) ? Or, quelle idée s'avérait plus indispensable au Livre que celle d'obligation, qu'il rend en effet par des tours divers ? Il se pourrait aussi que les mots connotant « ordre » et surtout « espèce », qui seront évoqués plus loin, fussent à mettre, pour l'évolution sémantique, dans la présente catégorie.

Cependant, l'essentiel du constat négatif que l'on entend dresser ici porte sur des vocables dont aucun indice historique ou philologique suffisamment net ne paraît mettre en cause l'ancienneté d'emploi ou de signification. Opérons un sondage. Prenons au hasard l'une des consonnes de l'alphabet : *n*. Parmi les racines les plus souvent attestées dans la langue classique — il n'est nul besoin de statistiques pour l'affirmer, — en voici facilement une trentaine, toutes commençant par *n*, qui ne se rencontrent pas dans le Coran où l'on pourrait à bon droit s'attendre à les trouver :

(1) Mon collègue et ami R. Blachère veut bien m'assurer que le mot ne se rencontre pas — ou ne se rencontre guère — dans la poésie ancienne.

(2) Comparer, sémantiquement, le français « incomber, échoir ».

*n b ġ* - jaillir, exceller
*n b l* - flèche ; mérite
*n b h* - éveil, attention
*n ṭ j* - mettre bas, produire
*n ṭ n* - mauvaise odeur
*n j b* - noblesse
*n j z* - achèvement
*n ḥ f* - maigreur
*n ḥ w* - direction
*n d b* - invitation ; lamentation funèbre
*n d r* - rareté
*n z h* - abstention ; agrément
*n s j* - tisser
*n s q* - ranger
*n s m* - souffle
*n š d* - adjuration, récitation poétique.
*n ẓ m* - ranger
*n ʿ š* - relever, réconforter
*n q d* - critique ; monnaie
*n q ṭ* - point
*n q l* - transférer
*n q y* - pureté
*n k y* - blesser
*n m w* (ou *n m y*) - croître
*n h b* - piller
*n h d* - attaquer
*n h z* - être proche, saisir
*n h ḍ* - se dresser
*n h l* - se désaltérer
*n w ṭ* - suspendre
*n w ʿ* - espèce, sorte
*n w y* - tendre vers, se proposer [1].

Nous avons bien dit « racines » et non pas « mots », ce qui multiplie considérablement les absences. Et il serait loisible d'allonger la liste, sans forcer. Il est aisé de procéder de même pour n'importe quelle lettre initiale, c'est-à-dire pour la totalité du lexique. N'est-ce point la preuve que le Coran ne renferme qu'une part réduite du vocabulaire classique le plus courant ?

Nous sommes appelés, maintenant, à nous demander s'il existe une possibilité de classement et d'interprétation des faits. On ne saurait se dissimuler qu'en l'état actuel de nos connaissances sur la situation de la langue au temps de Mahomet, notamment sur l'obscure question des dialectes, bien des explications ou nous échappent ou nous apparaîtraient comme trop risquées ; dans beaucoup de cas il semble qu'on n'ait point le droit de s'aventurer, pour l'heure, au-delà d'un simple relevé. Mais déjà la curiosité s'éveille davantage à constater l'emploi répété de certains termes, dont les synonymes usuels font

(1) Pour ces trois dernières radicales on a toutefois, en un seul exemple, *nawà* = « noyaux ».

toujours défaut. A titre d'exemples, on notera ceci : le Coran a plusieurs fois *ḥūt* = « poisson », jamais *samak(a)* [1] ; il a, pour « marchandise », *biḍā'a* ou *tijāra* (qui signifie aussi « commerce »), jamais *sil'a ;* il rend l'idée d'« utilité » très souvent par la racine *nf'*, jamais par des mots de racine *fyd*, — l'idée de « justice, équité » bien des fois par les racines *' d l* ou *q s ṭ*, jamais par des mots de racine *n ṣ f*, — l'idée de « changer, remplacer » très fréquemment par la racine *b d l*, jamais par des mots de racine *' w ḍ*. S'agit-il là de phénomènes communs, reflétant l'état de la langue à une époque et en un milieu donnés, ou bien se hasardera-t-on à croire que tels au moins d'entre eux sont le propre du Prophète, sans que nous en soupçonnions le moins du monde la raison ?

On peut bien, en revanche, se sentir plus à l'aise dans cette dernière hypothèse quand on est en mesure de soupçonner que des mots, selon toute vraisemblance fort répandus dans l'Arabie ancienne, manquent au Coran pour un motif de style ou de pensée. La distinction, au reste, est parfois subtile entre style et idée. Dans le domaine du concret, la vision mentale du Prophète est peut-être d'abord en cause ; mais de là déjà s'aperçoivent des réticences de langage probablement voulues. Sur certaines notions à résonance éthique, le doute s'amenuise, et l'on admettra volontiers que l'élimination lexicologique répond alors à une attitude consciente, intimement accordée à la nouvelle religion.

L'évocation de la nature est si fréquente dans nombre de sourates, si saisissante, si colorée, que l'arsenal des mots qui en décrivent les aspects divers s'annonce a priori, à qui essaie d'en faire l'inventaire, comme très fourni. Et de fait il est des secteurs — tel celui du paysage terrestre — où le vocabulaire s'affirme abondant et varié. On n'en éprouve qu'une plus grande surprise devant le silence du texte sur quelques termes usuels. Ce n'est pas, comme il va de soi, l'absence de *ṯalj* = « neige », ou de

(1) Landberg, *Glossaire Daṯinois*, p. 1100, a noté que les « anciennes poésies en arabe classique » ont couramment *ḥūt*, non point *samak*.

*ġāba* = « forêt »(1), qui étonnera pour l'Arabie. Mais ne convient-il pas de juger étrange que le Coran ne renferme point le nom du « sable », *raml* (il a une fois « tas de sable », *kaṯīb*, LXXIII, 14)(2) ? Et qu'il ne présente, à une exception près, *badw*, XII, 100 (dans l'histoire biblique de Joseph), aucune des désignations courantes pour le « désert » : *ṣaḥrā'*, *qafr*, *barriyya*, *mahmah*, *falāt*, *majhal*, *faifā'*, (*mafāza* n'y signifie que « refuge ») ? Peut-être l'hapax *qī'a* (XXIV, 39), associé à *sarāb* = « mirage », est-il à entendre dans ce sens. Une recherche de style serait-elle responsable de ces évictions ? On ne voit pas bien ce qui en rendrait compte sur le plan des idées.

Il se pourrait, au contraire, qu'une attitude définie de pensée vînt justifier quelques absences, qu'il serait malaisé de négliger. Le Coran, qui a un sentiment très vif des grands phénomènes de la nature et qui met l'accent à plusieurs reprises sur la succession du jour et de la nuit, ne s'attache pas à l'alternance des saisons : les mots *ṣaif* = « été », *šitā'* = « hiver », ne s'y rencontrent qu'une fois, associés, dans une des sourates les plus anciennes (CVI, 2), à propos de la caravane mecquoise ; ni l'« automne », *ḫarīf*, n'y est cité, ni — ce qui est beaucoup plus frappant — le fameux « printemps », *rabī'*, du désert ou de la steppe, qui ranime les pâturages et gonfle de vie bêtes et gens. L'importance exclusive accordée aux lunaisons, la réforme du calendrier au profit d'une année strictement lunaire (IX, 36), concordent avec ce rejet dans l'ombre des phases saisonnières ; les célèbres foires de l'Arabie préislamique ne devaient pas tarder à en pâtir. Peut-être aussi une tendance à repousser les thèmes favoris de la poésie profane se fait-elle jour dans l'abandon remarquable du mot *rabī'*. Cette même tendance motiverait assez facilement d'autres renonciations : par exemple à *badr* = « pleine lune », et à *anwā'* = « étoiles annonçant la pluie ». Mais il n'est pas interdit de voir, en plus, dans ces deux dernières

(1) *Aika*, qui figure dans le texte quatre fois, désigne toujours le « maquis » du pays de Madyan.

(2) Sur le sens du nom propre sud-arabique *Aḥqāf*, XLVI, 21, interprété traditionnellement comme signifiant « Dunes », mais qui ne voudrait dire que « Montagnes », voir *Enc. Islām*², I, p. 265.

absences, la réprobation implicite de rites ou de croyances à déraciner(1).

Jetons un coup d'œil, à présent, sur le corps de l'homme, puis sur les règnes végétal et animal. Il manque plusieurs noms, très courants, de parties du corps. On mentionnera à peine, avec hésitation, ceux dont l'absence s'imputerait commodément au hasard : tels *ḥājib* = « sourcil », *ṣudġ* = « tempe », *warik* = « hanche », *faḫḏ* = « cuisse ». L'« épaule », *katf* ou *'ātiq* ou *mankib*, manque aussi, bien qu'on ait le pluriel, *manākib*, appliqué dans un verset (LXVII, 15) aux vastes étendues de la surface terrestre. Mais on sera plus troublé du fait que le « foie », *kabid*, n'est jamais nommé ; une seule fois, de la même racine, *kabad*, XCI, 4, dans un sens figuré : « misère ». Le foie joue un si grand rôle dans les vieilles conceptions sémitiques et dans l'expression arabe traditionnelle de la pensée(2) que la surprise est forte à constater son absence. Ici encore, la question se pose sans qu'on la résolve : style ou idée ? La réponse à cette alternative paraît plus claire pour un autre terme fondamental qui, lui non plus, ne figure pas dans le Coran : la « datte », *tamr*. L'évocation des palmiers y est fort courante, comme il se doit en Arabie, avec leurs troncs, leurs palmes, leurs fleurs enveloppées et leurs cimes chargées de fruits ; le Livre a des mots pour « régimes de dattes », *qinwān*, — pour « noyaux », *nawà*, — également pour « pellicule », *qiṭmīr*, — « fente », *naqīr*, — et « fibre de la fente », *fatīl*, des noyaux de dattes, tous trois symboles d'une quantité fort minime ; mais les dattes elles-mêmes ne sont citées que sous le vocable *ruṭab*, « [dattes] fraîches », XIX, 25, ou dans l'expression *ṯamarāt an-naḫīl*, « fruits des palmiers », XVI, 67. Il est probable que le nom le plus ordinaire de la datte, au stade comestible, *tamr*, aurait produit un effet de platitude dans cette prose qui vise à l'effet. En troisième lieu, passant aux animaux, on soulignera l'absence du mot *faras* = « cheval ». Non point que

(1) Pour *anwā'*, voir Pellat, dans *Arabica*, 1955, p. 30. Des hadiths et le *Lisān al-'Arab*, I, 170, bas, enregistrent la condamnation islamique de la croyance aux astres faiseurs de pluie.

(2) Principalement Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, dans *Florilegium... Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, pp. 429-444 (référence due à l'obligeance de M. William Marçais).

le Coran ignore cette monture ; mais, s'il la nomme en plusieurs passages, c'est à l'aide du collectif : *ḥail*. L'« âne » est, dans le Livre, au singulier ou au pluriel ; le « chameau » n'est au singulier qu'une fois, *jamal*, VII, 40, dans une expression biblique ; le « cheval », plus résolument encore, est saisi non point en tant qu'être individuel, mais comme espèce ou formant groupe : « cavalerie », même, plus souvent que « chevaux » (1). C'est là sans doute un trait de la vision mentale de Mahomet.

C'est, à coup sûr, à la pensée subconsciente de Mahomet, déterminée en grande partie par son milieu intellectuel et social, que se relient les observations suivantes sur trois séries distinctes de notions de base.

1. — D'abord celle d'« ordre, agencement, classification » ; le Coran n'a aucune des racines qui l'expriment habituellement : *n ẓ m*, *n s q*, *r t b*. Il met, certes, l'accent, à propos de l'Univers et des phénomènes physiques ou biologiques, sur la merveille de sa structure et de leur enchaînement : point de faille ni de fissure dans les cieux et, sur cette terre, un développement organique aussi complexe qu'harmonieux ; mais cette perfection structurale, cet équilibre dynamique, qui témoignent de l'action de Dieu, ne sont pas conçus sous l'angle de la division logique ou hiérarchique, ni d'une stricte régularité. L'idée de « maintenir dans l'ordre », *ḍ b ṭ*, est absente. Absents aussi, d'ailleurs (sans parler de l'emprunt *jins* = « genre »), les termes arabes classiques les plus usuels pour « espèce, sorte » : *naw'*, *ṣinf*, *fann* (et *ḍarb* dans ce sens) ; on trouve seulement, pour cela, quelquefois le pluriel *alwān*, proprement « couleurs », et à plusieurs reprises le terme *zauj*, pl. *azwāj*, proprement « couple » ou « moitié d'un couple » (2) ; l'idée d'« espèce, sorte », n'avait sans doute pas encore atteint le stade de l'abstraction.

2. — Ensuite, il est piquant de relever que, les idées de « faim », *jū'*, *maḫmaṣa*, *masġaba*, et de « soif », *ẓamā'*, étant assez largement représentées dans le Coran, par contre les racines

(1) Il est incertain si les *'ādiyāt* = « galopantes », de C, 1, sont des « chamelles » ou des « cavales ».

(2) *Aṭwār*$^{an}$, de LXXI, 14, signifie sans doute « par stades » plutôt que « de diverses sortes ».

d'emploi courant qui signifient « être rassasié », *š b ʿ*, « être désaltéré », *r w y*, *n h l*, n'y figurent pas ; l'exemple unique, et controversé, tiré de la racine *r t ʿ* = « manger et boire à satiété », XII, 12 (encore dans l'histoire de Joseph), ne prévaut point là-contre. La tentation est grande de faire surgir, à cette occasion, de l'arrière-plan, la précarité des ressources alimentaires en Arabie.

3. — Dans ce Livre issu d'une ville marchande, et auquel le commerce et la comptabilité ont fourni tant de mots et de métaphores, il faut regarder comme significative, en contrepartie, la pauvreté des allusions au monde artisanal. La plupart des noms qui désignent les artisans dans leurs métiers divers font défaut ; *faḫḫār* = « potier », cité une fois, LV, 14, sous l'influence probable de la Bible à propos de Dieu créateur, est une exception rare. Des racines entières manquent dans ce secteur ; on chercherait en vain tout mot formé sur *n s j* ou *ḥ w k* = « tisser » ; on ne trouverait pas davantage les termes courants pour « chaîne » ou « trame » d'un tissu. L'activité pastorale, en dehors de quelques généralités, n'est guère mieux partagée : *j z z* = « tondre », *ḥ l b* = « traire » n'existent pas. L'agriculture bénéficie d'un peu plus de précision, avec les notions de « labourer, semer, moissonner » ; mais *ġ r s* = « planter », manque ; et surtout, s'il est question parfois de « céréales » ou de « grains » sans spécification, les mots d'emploi très ordinaire qui signifient « blé, froment », *qamḥ* ou *burr* ou *ḥinṭa*, « orge », *šaʿīr*, « farine », *daqīq*, sont absents. Il en est de même des termes usuels de la « meunerie », racines *ṭḥn*, *rḥy*. Au total, d'une part, un certain dédain sous-jacent, un éloignement spontané de la besogne manuelle, trait tout à fait conforme à la mentalité arabe de ce temps-là et de bien des temps postérieurs, et d'autre part une appréhension visuelle large, dépourvue de technicité, des occupations du pâtre ou de l'agriculteur.

On a fait allusion ci-dessus, à propos de *badr* et d'*anwā'*, à une explication possible par une modification consciente dans les croyances. Il est presque certain que l'Islam naissant et les comportements qu'il préconise justifient d'autres carences lexicologiques en diverses directions. Le Coran ne nomme pas la fameuse « vendetta » arabe, *ṯa'r*, qu'il tient à remplacer par le

talion légal (d'où la sentence : « pour vous dans le talion est une vie », II, 179) ou par la compensation pécuniaire ; et même le « talion », dans les quatre passages où il est cité, ne porte pas son vieux nom de *qawad*, mais s'exprime par un euphémisme voulant dire au juste « compensation » : *qiṣāṣ*. Un écho des réformes en faveur de la femme se perçoit dans la dénomination du « douaire », présenté à plusieurs reprises comme une « rétribution due » à l'épouse, *farīḍa*, *ujūr*, ou même une fois comme « don légal » lui revenant, *ṣaduqāt*, IV, 4 (d'où le classique *ṣadāq*) ; nulle part n'est employé l'ancien terme *mahr*, qui a cependant survécu (comme synonyme de *ṣadāq*) dans le droit musulman ; il s'agissait sûrement d'ancrer dans les esprits l'idée que le « douaire » appartient à la femme elle-même, non point — comme le *mahr* d'origine — à son père ou à son tuteur.

L'Islam a entériné l'esclavage, mais en s'efforçant de le réduire et de l'adoucir ; c'est dans cet esprit que doit se comprendre la terminologie coranique en la matière : l'emploi de *'abd* = « homme esclave », et *ama* = femme esclave », n'était guère évitable ; tous les êtres humains, au reste, ne sont-ils pas les « esclaves » de Dieu ? Mais le Livre s'abstient d'user des mots de la racine *r q q* qui expriment « esclave » et « esclavage » spécialement sur le plan juridique. La notion même d'« affranchissement » — de cet affranchissement recommandé comme une œuvre pie — n'y est pas rendue par les mots techniques de racine *'t q*, mais, obstinément, par la périphrase : « libération d'une nuque », *taḥrīr raqaba*, IV, 92, V, 89, LVIII, 3 : ainsi se marquent avec plus de force la délivrance et l'accession immédiate de l'affranchi au statut plénier — statut normal — d'« homme libre », *ḥurr*.

Ce ne sont pas uniquement des vocables isolés, mais des groupes entiers de mots ou de racines dont l'absence peut légitimement s'expliquer par les mutations de valeurs morales que la prédication coranique cherchait à provoquer chez les auditeurs. Les racines qui expriment l'« éloge » des vivants, *m d ḥ*, ou des morts, *r ṯ y*, *n d b*, ou la « satire », *h j w*, aussi bien que l'« adjuration ou récitation de vers », *n š d*, sont tenues à l'écart : elles étaient trop liées à des notions ou à des pratiques

arabes que le Livre, ouvertement ou implicitement, condamnait. L'absence de *mdḥ* est compensée par l'abondance de *sbḥ*, de *ḥmd* et de *škr*, précieux pour « glorifier » et « louanger avec reconnaissance », avant tout autre, le Seigneur. Les concepts de « noblesse » et d'« honneur » fournissent leur tribut, eux aussi, à cet inventaire négatif : ni les racines *šrf* ou *njb* pour le premier, ni le terme *'irḍ* pour le second ne sont là, qui eussent risqué de rappeler des sentiments préislamiques dominants, destinés du reste à survivre tenacement malgré l'Islam.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de « courage viril, bravoure » qui ne s'ajoute à ces déficiences remarquables ; car aucun des mots classiques qui l'énoncent ne figure dans le Coran : *basāla*, *jarā'a*, *jasāra*, *ḥamāsa*, *šajā'a*, *ṣarāma*, *murū'a*, *najāda*, alors que les mots signifiant « force », « vigueur » s'y rencontrent, et qu'y est vantée — très islamiquement — la « constance ou fermeté d'âme », racine *ṣ b r* (1). C'est dire que les vertus guerrières y sont peu prisées sous l'aspect de la prouesse ou de l'exploit physique, qui faisait ancestralement leur gloire ; la soumission à la volonté divine et la confiance en Dieu, dans l'attaque comme dans la défense, l'emportent en mérite, ou plutôt seules fondent le mérite militaire. Dans la même ligne, il est significatif que le Coran, où la guerre occupe tant de pages, soit si discret sur la description des combats et n'assume qu'un lexique militaire plutôt restreint. La racine typique d'où vient notre « razzia », *ġ z w*, n'y est qu'une fois, III, 156, et les acteurs sont des Infidèles ; l'idée de « faire captif » y est rendue seulement par *' s r*, jamais par *s b y*. Il est particulièrement frappant que des racines aussi banales que *h j m*, *w ṯ b*, *n h d* pour l'« attaque », ou *n h b* pour le « pillage » fassent défaut, que *rimāḥ* = « lances » soit en hapax, V, 94 (à propos de chasse et non de guerre) et que *saif* = « épée » n'y soit pas du tout. L'idée de « combattre » est pourtant fréquente, mais s'exprime volontiers sans couleur spéciale avec le verbe *qātala* ou dans la nuance islamique à l'aide du verbe *jāhada*.

L'épreuve inverse et complémentaire de la tentative présente

(1) On notera, par contre, quele Coran n'a pas la racine *w r ' c* qui, dans le sens d'« abstention pieuse », sera si richement exploitée plus tard.

devrait être affrontée par les historiens de la langue arabe : quels sont les éléments du vocabulaire coranique que l'idiome classique n'a pas adoptés ? L'entreprise peut être dénoncée comme absurde, voire sacrilège, de prime abord : le Coran admis comme modèle, son lexique, sous une forme ou sous une autre, devrait s'intégrer dans le patrimoine classique. En fait, citations et allusions coraniques y foisonnent ; mais est-ce à dire que dans son ensemble le vocabulaire du Livre y soit comme fondu et naturalisé ? On se croit en droit de manifester les plus expresses réserves à cet égard. Bien des mots coraniques, confrontés à l'usage courant de la *'arabiyya* classique, sont à ranger, soit aux yeux des lexicographes arabes, soit à nos propres yeux, dans la catégorie de l'« inhabituel », *ġarīb*.

Mais laissons ce problème pour le moment, heureux si nos remarques négatives ont réussi à convaincre que le vocabulaire du Coran se prête encore à de curieuses investigations.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

# RELIGIOUS INFLUENCES ON MEDIEVAL ARABIC PHILOLOGY

The all-important position which religion held in the spiritual life of medieval Muslim society made itself felt in almost every sphere of cultural activity. Quotations from the Qur'ān and the sayings of the Prophet pervade all branches of Arabic literature, and, just as in medieval Europe, Muslim scientists and scholars felt bound, or were forced by circumstances, to adjust their theories to religious teachings (1).

On this background alone it would be fairly safe to assume religious influences on Arabic philology too (2), all the more so as Qur'ān and Ḥadīth, and especially the former, played a prominent part as sources of Arabic grammar and lexicography (3). There also existed a close professional relationship between philology and the religious disciplines : since the Holy Scriptures of Islam are composed in Arabic, it was constantly stressed that a through knowledge of this language, both practical and theoretical, was indispensable for a Muslim theologian, and, on the other hand, Arab philologists often prided themselves

(1) Cf. M. Plessner, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam*, Tübingen 1931, 21.

(2) I have not been able to use for the present paper Goldziher's *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* (Sitzungsber. der phil.-hist. Classe d. kais. Akad. d. Wiss., LXXII, 1872, 587-631).

(3) Although the Ḥadīth was declared unfit for grammatical research in the first centuries of Islam, lexicography drew on it extensively from the very outset, since its aim was not so much to establish linguistic norms as to explain the language and especially the classics of Arabic literature.

on the important service that their professional activity rendered to religious sciences. This fact, probably, led to the belief, expressed in Arabic tradition as well as by modern scholars, that Arabic philology had come into existence as a means for the interpretation and the correct reading of the Holy Scriptures of Islam (1). Although this view, for reasons that cannot be set forth here in detail, must be considered wrong or at least one-sided, it nevertheless proves, as far as Arabic tradition is concerned, that the consideration of religious influence on philology was deeply rooted in the thinking of the Muslims.

## I

Arabic tradition, indeed, has preserved certain information suggesting that already some of the earliest philologists were influenced in their professional activity by religious motives. Abū 'Amr ibn al-'Alā' (ca. 689-770) and Abū 'Amr al-Shaibānī (died 821), for example, had their doubts whether the collecting of ancient poetry and sayings of the Bedouins was compatible with the duty incumbent upon every educated Muslim to devote himself to the study of religious literature. Abū 'Amr ibn al-'Alā' is reported to have burnt, in a fit of piety, the whole of his large collection of philological notes, in order to devote himself entirely to the study of the Qur'ān. When he again took up his philological activity, he had to rely entirely upon his memory (2).

Abū 'Amr al-Shaibānī's main occupation was collecting the dīwāns of the various Arab tribes. It is related that he used to copy the Qur'ān and to deposit the manuscript in the mosque of Kufa, whenever he had finished the dīwān of any one tribe (3). This account obviously implies that he did so in order to expiate the sin of having devoted his time to a wordly pursuit.

(1) See, e. g., *Fihrist*, 40; Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā'*, Cairo 1294, 7-8; Ibn Khaldūn, *Muqaddima, bāb* 6, *faṣl* 38. Brockelmann, *GAL* I², 96-97; Pretzl, in *Islamica* VI, 2; Krenkow, in *Cent. Suppl. to the JRAS*, London 1924, 265.

(2) *GAL* I², 97; Goldziher, *Abhandlungen* I, 139.

(3) *Fihrist*, 68.

A parallel to al-Shaibānī's behaviour is found in the following report about al-Zajjājī (died 949) : When writing, in Mekka, his grammatical work *K. al-jumal* he stopped after each chapter and spent a week making the *ṭawāf* and begging God to forgive him and to render his book profitable to its reader (1).

Even though the authenticity of these anecdotes might be doubted, they well illustrate a trend in early Muslim society (2) the implications of which, for our subject, will soon be seen.

With al-Aṣma'ī, the most famous of early Arab philologists, we stand on more solid ground. He refused, according to the traditional view, to explain any word in the Qur'ān or the Ḥadīth (3), and also refrained from touching upon the subject of the *anwā'* (stars foreboding rain) — a theme that is very often alluded to in ancient poetry — because of its connection with religious notions of the *Jāhilīya* (4). Likewise, seemingly on religious grounds too, did he refuse to explain satiric poetry *(hijā')* (5).

The report that al-Aṣma'ī refused to explain words in the Qur'ān and the Ḥadīth needs comment, as some of his writings and teachings would necessarily have involved him in the explanation of such expressions : he was the author of a *K. lughāt al-qur'ān* (6) (a dictionary of Qur'ānic words, not, as such titles are commonly understood, a glossary of dialect expressions occurring in the Qur'ān), he added critical annotations to the *K. majāz al-qur'ān* of Abū 'Ubaida (7), and Abū 'Ubaid transmitted from him explanations of words in the Ḥadīth (8).

Neither the assumption of Ahlwardt (9) that the attitude ascribed to al-Aṣma'ī was due to his anxiety to keep aloof

(1) al-Damīrī, s. v. *aiyil.*

(2) Abū 'Amr ibn al-'Alā' had a predecessor in Khalaf al-Aḥmar of whom it is reported that he ceased to compose poetry after having become pious and applying himself to the reading of the Qur'ān every day.

(3) al-Suyūṭī, *Muzhir* (Cairo, Ḥalabī, n. d. [after 1940]), II, 402.

(4) *GAL* S I, 163 ; *Muzhir* II, 328.

(5) Goldziher, *Muh. St.* I, 199 ; *Muzhir,* l. c.

(6) *Fihrist,* 35.

(7) *GAL* S I, 162.

(8) al-Azharī, *Tahdhīb al-lugha,* MO 1920, 15.

(9) *Elaçma'ijjāt,* XIX.

from theological controversies, nor that of Brockelmann and Goldziher (1) who attributed such behaviour to the philologist's extreme piety, can sufficiently explain the evident discrepancy.

The earliest evidence concerning al-Aṣma'ī's refusal to explain words occurring in the religious literature of Islam stems from his pupil Abū Ḥātim and from Abū Ḥātim's pupil, al-Mubarrad (died 898) (2). This last reports : « Al-Aṣma'ī used not to explain any poetry the interpretation of which would have involved some Qur'ānic saying ». When asked to expound a certain verse of al-Shammākh he declined to explain the expression *'inān al-shi'rayain* which occurs in it because of its connection with *al-shi'rā*, Sūra 53, 49. Abū Ḥātim reports another instance : al-Aṣma'ī declined to confirm that *ribba* was used in the sense of « a group of persons » because of the Qur'ānic verse (Sūra 31,46) : « How many a prophet has there been along with whom many *ribbīyūn* fought ». Here al-Aṣma'ī insinuated that it was possible to derive the meaning of the word from *rabb* = God.

The narrower definition given by al-Mubarrad qualifies in an interesting way the general statement that al-Aṣma'ī did not explain the vocabulary of the Holy Scriptures. In view of the fact that he was the author of a small dictionary of Qur'ānic words and that he also otherwise treated expressions occurring in Qur'ān and Ḥadīth, we may infer from al-Mubarrad's account, even though the two available examples hardly bear out such a conclusion, that he only tried to avoid interfering with traditional exegesis. He seems to have held, in conformity with the view of certain circles of professional theologians, that the Holy Scriptures, and especially the Qur'ān, could not be explained by purely philological means and methods and to have feared to imply non-traditional and, perhaps, unorthodox interpretations of certain passages in Qur'ān and Ḥadīth (3) if he explained corresponding or related expressions in profane literature with a philologist's knowledge of the language or according to the requirements of the context.

(1) *Richtungen*, 57 ; *Abhandlungen* I, 136.
(2) *Muzhir* II, 325 f.
(3) This conclusion is supported by the account in *Ta'rīkh Baghdād* XIII, 255.

It is to be supposed, therefore, that in his pertinent writings and teachings al-Aṣma'ī represented strictly traditional and orthodox exegesis. This is corroborated by the fact that he criticised Abū 'Ubaida's *Majāz al-qur'ān* by saying that the assumption of metaphorical expressions in the Qur'ān was tantamount to an arbitrary interpretation of God's word (1).

We thus see that the method of interpreting the Qur'ān with the help of philological means, already initiated, according to tradition, by 'Abd Allāh ibn 'Abbās (2), did not find general acceptance even in philologist circles of ancient times. Actually, there always existed, at least on the part of the theologians, some resistance to such exegetical procedure. From the first centuries of Islam it is reported that certain philologists who dared to voice independent explanations of Qur'ānic words were sharply rebuked by the theologians. The famous al-Ṭabarī who probably was the first commentator of the Qur'ān to make extensive use of philological means for consolidating Qur'ānic exegesis, nevertheless restricted the application of this method by the principle that the results thus obtained should not contradict authoritative traditional interpretations (3).

In the 7th century A. H. Niẓām al-Dīn al-Naisābūrī emphasized in his *K. gharā'ib al-qur'ān* that the Holy Book cannot be explained with the help of other literary sources (4).

Al-Aṣma'ī's disinclination to expound Qur'ānic words with a specialist's knowledge of the language and with philological methods was shared by some later lexicologists, who did not dare to go beyond the traditional interpretations transmitted from the oldest times of Islam. Such, for instance, was the attitude of Ibn Duraid (837-933) who, in his *Jamharat al-lugha*, « gives frequently explanations of verses of the Qur'ān, always on the authority of the Basrian grammarian Abū 'Ubaida, but in a quaint way he states at times that he will rather not

(1) Goldziher, *Muh. St.* II, 402.
(2) Goldziher, *Richtungen*, 69 ff.
(3) *Ibid.*
(4) On the margin of al-Ṭabarī's *Tafsīr* I, Būlāq 1323, 6.

tell us the interpretation of the former » (1). Some examples of this kind are assembled in al-Suyūṭī's *Muzhir* (2); one of them indicates that his scruples also extended to independent interpretation of the Ḥadīth.

What Ibn Duraid so anxiously avoided quoting were most probably explanations which had no backing in traditional exegesis. Abū 'Ubaida is indeed reported to have deviated in several cases from the traditional path and suggested interpretations of his own.

The theologians' attitude, to which also philologists readily bowed, leads us to an understanding of the fact that, in indigenous Arabic dictionaries, we find so many unwarranted explanations of Qur'ānic and Ḥadīth words originating in traditional and even sectarian exegesis (see below, section VII). Lexicographers could not easily dismiss even doubtlessly mistaken interpretations or replace them by better ones which they might have been able to establish with the professional means at their disposal. Some authors of dictionaries expressly state that, with respect to the vocabulary of Qur'an and Ḥadīth, they strictly adhere to the statements of the recognised authorities in these fields.

## II

Arabic lexicography, soon after its inception, gradually developed into a traditionary discipline to which the principles of the science of Ḥadīth came to be applied (3). Religious factors are said to have been brought into play, when it was intended to establish the reliability of the « transmitters » of the language. Al-Suyūṭī states that the lexicological traditions of libertines were rejected (4) and this statement seems to have been no mere theory. Al-Azharī, for example, immediately after relating that Niftawaihi had not considered Ibn

(1) Krenkow, in *Cent. Suppl. of the JRAS* 1924, 264.

(2) II, 327 f.

(3) *Muzhir* II, 312 : « The sciences of Ḥadīth and lexicography are brothers; they flow in the same river-bed ».

(4) *Muzhir* I, 138.

Duraid a reliable authority, reports that, once visiting the latter in his home, he had found him so drunken that he was unable to speak properly (1). It was seemingly this fact which induced al-Azharī to caution his readers against relying upon those of Ibn Duraid's lexicographic data which were not confirmed by other authorities. It must, however, be assumed that such an attitude was far from representing a general trend in Arabic lexicography. Al-Tibrīzī, for example, was declared reliable in spite of his being a drunkard (2).

Tradition has it that religious considerations also influenced the choice of poets whose verses were to be taken as *shawāhid*. It is reported that the verses of Umaiya ibn Abī 'l-Ṣalt were neglected by the philologists, because the poet had employed abstruse divine names (3). This statement, however, can be true only for a minority of philologists, since Umaiya's verses are not infrequently adduced in Arabic dictionaries. Ibn Qutaiba even quotes Umaiya in connection with the explanation of a Qur'ānic word (4).

Yūnus ibn Ḥabīb (died 769 or 798) criticised the language of Ibn Qais al-Ruqaiyāt, and when he was reminded that the poet was a native of Ḥijāz, he had no better reply than to exclaim : How can he have spoken pure Arabic *(faṣīḥ)* and be thought reliable *(thiqa)* having been used, as he was, to drinking wine in Takrīt? (5) This tradition is probably intended to purport that a Muslim who drinks wine is no trustworthy authority even in matters of language ; although one could also think of a different interpretation. Wine-sellers in those times were non-Arabs, and social intercourse with such people was generally deemed to corrupt the purity of language (6). The poet, then, through his habit of associating with people who spoke Arabic incorrectly could have lost the faculty of chaste speech. Such an interpretation of the tradition would,

(1) *Op. cit.*, p. 30.
(2) Yāqūt, *Irshād*, VII, 287.
(3) *GAL* I, 27.
(4) *K. ta'wil mukhtalif al-ḥadīth.*
(5) Goldziher, *Abhandlungen* I, 137, note 4 ; *Tāj al-'arūs*, VI, 35 f.
(6) See below, section V.

however, not be fully in keeping with Yūnus's statement that Ibn Qais was not to be considered a *thiqa*, since this term is generally applied to persons who can be trusted, in contrast to liars and forgers.

## III

The field of Arabic philology most strongly influenced by religious considerations was the treatment of loanwords (1). Foreign elements had entered Arabic through various channels already at a very early date, and their existence in the language was never denied. The Qur'ān, however, constituted a special problem. Since the teachings of Islam are derived, to a considerable extent, from Jewish and Christian sources the Prophet had no choice but to use, in his utterances, in addition to loanwords of older standing, some of the foreign terms by means of which the new ideas had been conveyed to him. Consequently, the Qur'ān contains quite a number of non-Arabic words (2) whose foreign character was readily recognised by the earliest exegetes (3). But there soon arose scruples in the minds of pious men who thought it a sacrilege to admit the existence of foreign words in the Holy Book which is expressly stated to have been composed « in clear Arabic language » (Sūra 26, 195 ; cf. 4, 33, etc.). This opinion which derived from too narrow an interpretation of the Qur'ānic passages (4) was attributed to Abū 'Ubaida (728-825), one of the earliest Arab philologists. To him the following saying has been ascribed : « Whoever pretends that there is in the Qur'ān anything other than the Arabic tongue, has made a serious charge against

(1) Unfortunately, the treatise of A. Siddīqī, *Ibn Duraid and his treatment of loanwords*, Allahabad 1930, could not be used for this section.

(2) They have been assembled in A. Jeffery's *The foreign vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938.

(3) Goldziher, *Richtungen*, 70 ; al-Jawālīqī, *Mu'arrab*, Cairo 1361, 5 ; A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klass. Arabisch*, 13.

(4) This point was duly stressed by later scholars who endeavoured to show that admitting the foreign origin of certain Qur'ānic words was no heresy at all; see Jeffery, *op. cit.*, 10-11.

God » (1), i. e., he contests the correctness of the Qur'ānic passages.

Abu 'Ubaida's view must have been common among the philologists of his time and of later generations, since some sources assert that such had been the opinion of philologists in general, whereas, paradoxically, the theologians are said to have held a different view (2). This latter assertion, however, if true at all in this general form, probably refers only to the earliest authorities of Islam ; al-Shāfi'ī already agreed in this respect with Abū 'Ubaida, his older contemporary.

The two opposite opinions called for some adjustment. The contention of the earliest exgetes, who enjoyed the highest esteem of later generations, could not be discounted by mere contradiction. The dispute had to be settled by compromise.

Al-Shāfi'ī (767-820) already propounded the view that those Qur'ānic words which some considered to be foreign intruders must be of good Arabic stock, as evidenced by certain hints in the Qur'ān itself, although they were not, or no more, generally known at the rise of Islam. The vocabulary of the Arabic language is so copious that no one can encompass it except a prophet ; but the full knowledge of it is always present with the speech-community as a whole, the different groups complementing each other. Those who speak of foreign words in the Qur'ān can mean only that a part of the Qur'ānic vocabulary was unknown to a particular group of Arabs (obviously those who were closely connected with the revelation and the earliest interpretation of the Qur'ān) (3).

Al-Shāfi'ī's contemporary ,the famous philologist Abū 'Ubaid (770-837), took a more rationalist line (4). He thought to settle the dispute through a sophistical definition of the term « loanword ». Readily admitting that words of foreign origin were to be found in the Qur'ān he claimed that these had been

(1) Al-Jawālīqī, *op. cit.*, 4.

(2) See, e. g., Ibn Fāris, *al-Ṣāḥibī*, Cairo 1910, 29.

(3) *al-Risāla*, ed. A. M. Shākir, Cairo 1940, 40 ff. See also below, section IX.

(4) His theory is sometimes attributed to the already mentioned Abū 'Ubaida but this is obviously due to a scribal error. Both names have often been confounded with each other.

accepted into the Arabic language long before Islam and so had become Arabic. Either view about the nature of certain elements in the Qur'ānic vocabulary is essentially correct. Both of them need only a slight qualification : the words in question are foreign as regards their origin ; they are Arabic with respect to the fact that they were used or at least understood by the Arabs of Qur'ānic times. Abu 'Ubaid explicitly pointed out that it had been his intention to vindicate the attitude adopted by the earliest exegetes (1).

Al-Ṭabarī (839-923), the author of the well-known commentary on the Qur'ān, approached the problem from another angle. He evidently knew that certain Qur'ānic words existed in other languages too (2), but, being more strongly biased theologically than Abū 'Ubaid, probably found no full satisfaction in the solution proposed by him. He advocated the theory that the so-called foreign elements are to be reduced to an incidental similarity between the respective Arabic words and the corresponding ones employed by other nations. Every Qur'ānic expression is purely Arabic, the common words having existed in different languages from time immemorial. Instead of claiming, as was done by some (3), that « in the Qur'ān there is something of every language », he preferred to say that « there is in it something of every language which has words in common with Arabic » (4).

Al-Ṭabarī seemingly was the first who clearly set out this theory, but it cannot be claimed that he was its actual inaugurator. According to a tradition transmitted by Ibn Qutaiba (5) the same compromising view had already been held by Ibn 'Abbās . This tradition, however, deserves no special credence,

(1) See e. g., Ibn Fāris, *op. cit.*, 29. Jeffery, *op. cit.*, 10 f., presents Abū 'Ubaid's theory on the authority of much later writers who elaborated it in several respects. Cf. al-Jawālīqī, *op. cit.*, editor's introduction, 11.

(2) Being of Iranian extraction he must have been struck at least by the Qur'ānic words of Persian origin.

(3) Probably in order to bear out the view that Arabic was the most encompassing of languages ; cf. below.

(4) *Tafsīr* I, Būlāq 1323, 6 ff.

(5) See Siddiqi, *op. cit.*, 13.

as it contradicts the apparently well-founded view that the earliest commentators of the Qur'ān readily recognised the existence of foreign words in the revelation ; and here most of the reported examples of this view are attributed to none other but Ibn 'Abbās. Yet a passage in al-Khalīl's dictionary *K. al-'ain* (1) and some sayings attributed to Abū 'Ubaida (2) indicate that Ṭabarī had not propounded an entirely new idea. A hint to the same effect is given in al-Shāfi'ī's *Risāla.*

The theory advocated by al-Ṭabari (3) is illustrated by many examples in philological writings. In al-Tha'ālibī's *Fiqh al-lugha* there is a small chapter entitled « Nouns which exist in the same form in both the Arabic and the Persian language » (4). The author probably intended to assemble in it only the pertinent Qur'ānic words (5).

With regard to *tannūr* (it occurs in Sūras 11, 40; 23, 27) it was even maintained that it is a word found in every language, in Arabic as well as in all the others (6). Ibn Duraid thought it to be of Persian origin but silenced his religious misgivings by the following consideration : the Arabs do not know any other word for stove, and therefore it occurs in the revelation ; for they were addressed in the language they understood (7).

Even non-Qur'ānic words of foreign origin came to be treated in the light of this theory. In connection with *dashī* al-Jauharī remarks : It is either Persian or [due to] an incidental similarity between the two languages (8).

(1) Baghdad 1914, 5.

(2) *Muzhir* I, 266. Cf. also Goldziher, *Muh. St.* I, 197 f.

(3) The same opinion was upheld by the anonymous author of the *al-Jam' bain al-āyāt allatī yaqtaḍī ẓāhiruhā al-tanāquḍ wa-tafsīr al-mushkilāt;* see *RAAD* XVI, 459.

(4) Ed. Beirut 1938, 316 ; ed. Cairo 1938, 315.

(5) No more than seven words are enumerated : *tannūr, khamīr, zamān, dīn, kanz, dīnār, dirham,* of which the second and third do not occur in the Qur'ān ; but in the Beirut edition the variant reading *rummān* instead of *zamān* is mentioned, and if one emends *khamīr* into *khamr,* there are only Qur'ānic words in al-Tha'ālibī's list.

(6) *Muzhir* I, 267, II, 371.

(7) Al-Jawālīqī, *op. cit.,* 84.

(8) *Muzhir* I, 267.

Jeffery (1) states that, as al-Ṭabarī's line of argument was not likely to commend itself to many of the more instructed Muslim scholars, it was claimed by some that where Arabic agrees with another language, the words in question had originally been borrowed from the Arabic. This statement is based on a saying of 'Azīzī b. 'Abd al-Malik (2) which, however, is better interpreted as follows : « It is because Arabic is the most encompassing of languages and the richest as to vocabulary that these words are found in it ; [but] it is possible that, with regard to them, the Arabs had been preceded [by others] » (3). There is no other trace of the opinion of which Jeffery speaks.

The discussion about the nature of the Qur'ānic words in question continued throughout the ages without arriving at a unanimous settlement one way or the other. Ibn Fāris (died 1005) agreed in the main with the view of Abū 'Ubaid (4), whilst stressing especially that the Qur'ān was free from any non-Arabic element. To the chapter in which he treats the subject he gave the heading : « On the language in which the Qur'ān was revealed, and that in the Book of God there is nothing beside the language of the Arabs ». He emphasizes that this doctrine is of great religious significance : the non-existence of foreign words in the Qur'ān can be adduced against heretics who might claim that the contemporaries of Muhammad were unable to produce anything similar to the Qur'ān only because the Prophet had made use of strange words. Still, it should be remembered that Ibn Fāris was known as a stout opponent of the *Shu'ūbīya*, whose adherents tried to show how much Arabic owed to the languages of the conquered nations. It cannot, therefore, be ruled out that, in denying the existence of foreign words in the Qur'ān, Ibn Fāris was prompted not only by religious but also by nationalist motives.

A remark of al-Azharī (895-980) seems to purport that this

(1) *Op. cit.*, 8 f.

(2) Al-Suyūṭī, *Itqān* I, *nau'* 38.

(3) *subiqū* ; Jeffery, reading *sabaqū*, seems to overlook that this verb, in ordinary prose style, is not employed in the active voice without a direct objet.

(4) *Op. cit.*, 28 ff.

lexicographer, too, had adopted Abū 'Ubaid's view (1). Al-Jawālīqī mentions the different opinions in the introduction of his *Mu'arrab*, without defining there his own attitude ; but, to judge from his opening remark : « This is a book in which we mention the foreign words found in the speech of the ancient Arabs and employed in the Glorious Qur'ān », he evidently recognised the foreign origin of certain Qur'ānic words.

In the following centuries the tendency to do away with religious scruples and readily to recognise the existence of foreign words in the Qur'ān seemed to increase in strength. Tāj al-Dīn al-Subkī (1327-1370) composed a poem on this subject (2) which was supplemented by others (3), and the polymath al-Suyūṭī (1445-1505) devoted to it several treatises (4), the title of one of which — *Al-Mutawakkilī*, on the Qur'ānic words derived from the Abyssinian, Persian, Indian, Turkish, Zinjī, Nabataean, Coptic, Syriac, Hebrew, Greek and Berber languages — clearly shows that the author had entirely freed himself from the old fetters.

But such a view, up to the present time has never imposed itself on the minds of all educated Muslims. It had categorically been rejected by Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his followers, on the ground to be sure, of the above-mentioned Qur'ānic passages (5). A much later author, Ḥamza Fatḥ Allāh (1850-1918), on the other hand, wrote a *Risāla fī 'l-kalimāt al-ghair 'arabīya fī 'l-qur'ān al-karīm* (6), but he is not at all representative of the opinion still current in Muslim circles of our time, who are, « as a rule, seriously distressed by any discussion of the foreign origin of words in the Qur'ān » (7).

(1) *Lisān al-'Arab* V, 163.
(2) *GAL* S II, 106, n° 16.
(3) Al-Suyūṭī, *Itqān, nau'* 38.
(4) *GAL* I², 182 f, n°s 5, 12, 13 ; S II, 181, n° 21 g.
(5) *Mafātīḥ al-ghaib* ; Cairo 1308, VII, 233. Cf. *Muzhir* I, p. 267.
(6) *GAL* S II, 724.
(7) Jeffery, *op. cit.*, VIII. M. Shākir, the editor of the *Mu'arrab*, remarks with regard to al-Jāwālīqī's statement that *qirṭās* is a foreign word (*Mu'arrab*, p. 276) : « This is a strange statement which, I think, *no one has made except the author...* ; the word is Qur'ānic... ».

## IV

Theologians and philologists were at variance with regard to certain readings of the Qur'ān. Some philologists dared to suggest emendations with the intention of eliminating deviations from the strict grammatical rules, but their interference was strongly disapproved by the theologians (1) to whose attitude even professional philologists surrendered explicitly. It is reported that al-Māzinī (died 863) rejected emending, in accordance with a theory of Sībawaihi, the *i'rāb* of a certain Qur'ānic word, by stating that one is bound to follow the traditional readings (2).

## V

Religious influences can be seen, too, in the discussions about what was to be considered the chastest Arabic. Here, the view eventually prevailed that every Qur'ānic expression is « purer » than similar non-Qur'ānic ones (3). Consequently, the Prophet Muhammad through whose mouth the Qur'ān had been revealed was to be considered the chastest of speech among all the Arabs, and the oral traditions originating from him were held to represent the finest Arabic prose (4). Since Muhammad belonged to the tribe of Quraish, it was only natural to confer the title of « purest Arabic » upon the dialect of the whole of this tribe(5). Also the tradition that Muhammad had spent his childhood with the tribe of Sa'd was made to fit into the picture, and Quraish had to accept them as equal partners on the highest plane of chasteness of speech (6).

(1) See Goldziher, *Richtungen*, 47 ff.

(2) Yāqūt, *Irshād* II, 389.

(3) Cf. Ibn Khālawaihi (died 980) in *Muzhir* I, 213 ; Badī' al-Zamān al-Hamadhānī, quoted by Goldziher, *Abhandlungen* I, 151, note 1 ; al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt*, Cairo 1324, 3 ; Nöldeke, *Neue Beiträge*, 5.

(4) See below, section VI.

(5) See *Muzhir* I, 209 ff., 221.

(6) This tradiction, perhaps, is to be interpreted differently (see Rabin, *Ancient West Arabian*, 23), but for our purpose it is the traditional interpretation that matters.

It goes without saying that these opinions are merely dogmas which are contradicted, at least partly, by the views expressed by, or implied in the theories and statements of, some early Muslim authorities. As to the Qur'ān itself, some of its readings, even such as are referred to canonic « readers », were flatly rejected on philological grounds by early scholars. The form *ma'ā'ish* (pl. of *ma'īsha*), for example, which occurs in the reading of Nāfi', was considered incorrect, since the radical *y* should be preserved also in the plural (1). The reading of Ḥamza in Sūra 41 : *...alladhī tassā'alūna bihī wal-arḥāmi* was considered an offence against grammar ; where a noun in the genitive case is to be connected with a pronoun attached to a preposition, this preposition, according to the Basrian school, has to be repeated with the noun (2). The majority reading *wal-arḥāma* avoids coming into conflict with this rule. The famous philologist al-Mubarrad is reported to have so strongly objected to Ḥamza's reading that, according to his own words, he would not have prayed with an Imam who adopted it. It is little to be wondered at that the reading of Abū Qilāba *al-asharru* instead of the common *al-ashiru* (Sūra 54, 26) was rejected as a mere solecism (3); more surprising is the fact, especially in view of the dogmatic opinion referred to above, that al-Akhfash disqualified the reading *ilā maisurihī* instead of *ilā maisuratin* (Sūra 2, 280) for the sole reason that a form *maf'ul* without the feminine ending is not otherwise attested in the language (4).

That early philologists did not consider the Qur'ānic usage the most authoritative norm of the language can also be seen from another angle. It is reported, for example, that Abū Ḥātim did not infer from the Qur'ānic usage that *firdaus* is feminine, but explained that the gender was influenced by the synonym *janna* (5).

(1) See al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a'shā* II, 179.
(2) Al-Ḥarīrī, *Durrat al-ghawwāṣ*, ed. Thorbecke, 62.
(3) Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, 40.
(4) Al-Jauharī, *Ṣiḥāḥ* I (Būlāq 1292), 419.
(5) *Muzhir* II, 380.

Modern scholars have shown that the Qur'ān contains some linguistic features which do not conform to the standard set by the Arab philologists (1). Its language, full of slips in reasoning and style, is to be considered a rather poor example of Arabic prose, the diction of a man grappling with the problem of formulating ideas new and remote to his countrymen (2).

Nevertheless, the dogma which seems to have fully crystallised in the 4th century A. H. (3) had a practical influence on the professional activity of the philologists. We can already discern a first indication of this trend in al-Aṣma'ī whose peculiar attitude towards the interpretation of the Qur'ān has been pointed out above, Section I. Whereas other philologists of his time, as we have just seen, had no scruples whatsoever in declaring certain Qur'ānic word forms inadmissible, al-Aṣma'ī did not dare to doubt the authority of any of the linguistic features occurring in the Qur'ān. It is reported that he denied the co-existence of synonymous verb forms of the 1st and 4th conjugation (4); even verses of ancient poetry which showed this feature were not admitted by him as conclusive proofs, since, in his eyes, the language of the ancient poets was not above all criticism. Yet when such double forms occurred in the Qur'ān or in one of its various readings, he did not dare to apply here, too, his preconceived theory (5).

The linguistic preference over ancient poetry which, in this philologist's opinion, was due to the Qur'ān is also manifest in another case. It is reported that he established, on the ground of Qur'ānic usage, that *zauj* is the only admissible form for « wife » and rejected a *shāhid* of the well-known Bedouin poet Dhū 'l-Rumma in which the feminine *zauja* is used (6).

(1) See, e. g., Nöldeke, *Beiträge*, 11.

(2) Nöldeke, *Neue Beiträge*, 5 ff. (French transl. by G.-H. Bousquet, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, Paris 1953); F. Buhl, in *Enc. of Islam*, s. v. Ḳor'ān, n° 6.

(3) Goldziher, *Abhandlungen* I, 150; *Muh. St.* II, 401 f.

(4) He evidently elaborated this view in his treatise *Fa'altu wa-af'altu* (*GAL* S I, 164, n° 6).

(5) *Muzhir* II, 326 f.

(6) *Ibid.*, 376.

In the course of time the tendency to assign preeminence to the Qur'ānic usage took on a systematic shape. It came to be maintained that even word forms which do not conform to the morphological norm have to be declared *faṣīḥ*, if they occur in the Qur'ān (1). In al-Ḥarīrī it can often be seen that grammatical forms used in the Qur'ān are on principle preferred to similar non-Qur'ānic ones (2).

The assertion that the dialect of Quraish was the purest is contradicted by the theory that those tribes spoke the best Arabic who resided in the remotest parts of the Arabian peninsula and so had the least contact with members of other speech-communities. According to this theory the pure language was best preserved by those Arabs who lived in geographical seclusion, whereas frequent intercourse with foreigners was deemed to bring about a corruption of the language (3). In the light of this opinion the dialect of the Meccan region should have been considered as unchaste as any Arabic dialect could be, since the merchants of Mecca had ample opportunity to come into contact with people speaking other languages (4). The Quraish, indeed, and the people of Ḥijāz in general, are not mentioned among the tribes from whom the philologists mostly derived their linguistic knowledge — these were, according to al-Fārābī, Qais, Tamīm and Asad (5) —, and in a saying of Abū 'Amr ibn al-'Alā' it is expressly stated that 'Ulyā Hawāzin and Suflā Tamīm were chastest of speech (6).

These statements, it is true, refer to the time of the philologists, whereas dogmatic opinion to the contrary obviously

(1) *Muzhir* I, 188.

(2) E. g., *Durrat al-ghawwāṣ*, 129 : « One must say correctly *suqiṭa fī yadihī...; usqiṭa*, indeed, has also been transmitted from the ancient Arabs, the former, however, is chaster because of the Qur'ānic saying... » Accordingly, we read in the *Tāj al-'arūs* (V, 155) : « *suqiṭa* occurs more frequently (a criterion, which was very arbitrarily applied, for establishing the chasteness of word forms) and is better ».

(3) *Muzhir* I, 212. The speech-corrupting influence of foreigners is often pointed out in Arabic sources.

(4) It is for just this reason that the people of Thaqīf were, by some, excluded from the authorities in matters of language ; see *Muzhir* I, 212.

(5) *Muzhir* I, 211.

(6) *Muzhir* I, 211.

had in view the linguistic situation — liable to rapid changes — as it was supposed to have been at the rise of Islam. Yet there are other traditions which imply that the dialect of Quraish was not at all considered to represent the highest standard of Arabic even in the earliest time of Islam. For making copies of the Qur'ān the Caliph 'Uthmān is reported to have recommended people of Hudhail and of Thaqīf, the former for dictating the text and the latter as scribes. According to a saying of 'Umar the first-mentioned function could been trusted to youths from Quraish as well as from Thaqīf. Also the tradition according to which the Qur'ān was revealed in different dialects can serve to demonstrate that in ancient times no exclusive preference was as yet conferred upon the dialect of Quraish (1).

Nevertheless, the dogma of the unsurpassable excellence of the Qur'ānic idiom greatly helped to gain supremacy for the view that the dialect of Quraish was the purest and finest, since Muhammad had spoken it (2), and the contradicting traditions were made to harmonise with this view. It was claimed, for example, that the tribes of Qais, Tamīm and Asad on whom the philologists mostly relied, had adopted the idiom of Quraish. And ancient poetry was made to fit into the picture by the report, ascribed to Ḥammād al-Rāwiya, that the ancient Arab poets had submitted their verses for linguistic criticism to members of the tribe of Quraish (3).

## VI

In the course of time the dogma seems to have been extended to the Hadīth, too, although it was readily admitted by Muslim scholars that the oral traditions had been transmitted not exactly in their original wording but only according to their sense. Their language, therefore, was thought to be influenced by the later traditionists whose knowledge of the *'arabīya*

(1) See *Muzhir* I, 210 f.

(2) This view is still prevalent among modern Arab scholars ; see, e. g., Rabin, *Ancient West Arabian*, 23.

(3) Ahlwardt, *Bemerkungen über die Ächtheit der alten arabischen Gedichte*, 5.

was put to severe doubts by the philologists (1). This was actually the reason why the Ḥadīth had been thought unfit for grammatical investigations during the first centuries of Arabic philology. That it was eventually taken into account by later grammarians (2) can only be understood if we realize that a dogmatic evaluation of its language, disregarding the admitted inexactness of the transmission, was gradually taking place.

As I have already mentioned, Arabic lexicography paid full attention to the Ḥadīth from the outset, but it did so mainly from the semantic point of view. As to the morphological aspect of its language, lexicographers often founds faults with the Ḥadīth which are duly pointed out in the dictionaries, not infrequently as outright controversies between *ahl al-lugha* and *aṣḥāb al-ḥadīth*. Still, the lexicographers' attitude towards the Ḥadīth was not unequivocally defined (3). On the one hand certain forms occurring only in the oral traditions were flatly rejected, while, on the other hand, the Ḥadīth was sometimes relied upon, even by early lexicographers, exactly for establishing the correct form of words. Whether here, as in the case of grammar, full authority was ascribed to the Ḥadīth only in a later period can not be determined with certainty.

At any rate there can be no doubt that those philologists who eventually regarded the Ḥadīth as fully authoritative in linguistic matters were greatly helped by dogmatic considerations in disregarding the admitted fact that the oral traditions had not been transmitted in their original form.

Al-Jāḥiẓ already claimed that, with regard to rhetorical

(1) Special treatises were devoted to the linguistic errors of the traditionists, e. g. the *Taṣḥīfāt al-muḥaddithīn* of Abū Aḥmad al-'Askarī (*GAL* I², 132, S I, 193). Their faulty knowledge of the language is stressed in a number of anecdotes; see, e. g., *Muzhir* II, 294 f.

(2) Goldziher, *Muh. St.* II, 201, 239; *Khizānat al-adab* I, Cairo 1347, 267. The first grammarian who used the Ḥadīth without restriction was the well-known Ibn Mālik (7th century A. H.); others thought it necessary to make a distinction, which, to be sure, could never be actually effected, between the traditions whose wording had been altered and those whose transmission had preserved the original language.

(3) See Lane, *Lexicon*, Preface IX.

excellence, nothing, besides the Qur'ān itself, can compare with the oral traditions deriving from the Prophet (1). As to the purely linguistic aspect of the Ḥadīth two statements by well-known authorities can be adduced to the effect that there existed a strong tendency dogmatically to declare its language an irreproachable model of the *'arabīya*. When al-Nasā'ī (830-915) was consulted about the occurrence of solecisms in the Ḥadīth, he gave the following answer : « If there is something [in it] which was used by the ancient Arabs, even though it is not found in the dialect of Quraish — do not change [it], for the Prophet used to address people in their own language ; and if it is something which is not found [at all] in the language of the ancient Arabs, [do not consider it wrong], for the Prophet of Allah did not speak incorrectly » (2). This statement was obviously directed against the corrective interference of the philologists.

With regard to lexicography, al-Qasṭallānī, the commentator of al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, apodictically stated that the usage of the Prophet is one of the strongest proofs for establishing the meanings of words (3), and so dogmatically justified the attitude assumed by the lexicographers from the earliest times.

Certain ḥadīths could serve as a justification of the well-known tendency of Arab philologists to influence the usage of the language, especially in a prohibitive sense (4). There are a number of traditions put into the mouth of the Prophet and his contemporaries which prohibit or disapprove of the use of some current expressions or intend to restrict the use of certain words to specific applications (5). In most of these traditions, it is true, the normative interference with language was moti-

(1) Goldziher, *Richtungen*, 120 f. ; cf. also F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome 1947, 24.

(2) Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* IV, 777.

(3) al-Qasṭallānī, on *adhān*, n° 162.

(4) See, e. g., G. Weil, *Festschrift E. Sachau*, 382.

(5) See Goldziher, *Muh. St.* I, p. 264-65 ; al-Jāḥiẓ, *K. al-ḥayawān* I, Cairo, 1938, 335 f.

vated by religious considerations (1), but the principle, once established in one sphere, could easily be extended to others ; and if one assumes that those traditions had been invented on purpose, they were obviously intended to strengthen the hands of the philologists in their tendency to shape the language.

## VII

An indirect influence of religious factors, too, was sustained, with rather far-reaching effects, by Arabic lexicography. It is well known that the traditional interpretation of Qur'ān and Ḥadīth, stemming from the earliest time of Islam, ascribes to a considerable number of difficult words meanings that were established by mere guess and whose correctness is subject to severe doubts (2). Later on, various sects and theological schools of thought, making use of philological and pseudo-philological means, tried to vindicate their own opinions or to eliminate objectionable views by a peculiar interpretation of the Holy Scriptures of Islam. This procedure has already been thoroughly characterised by Goldziher (3) and by Kofler (4).

Now, since Arab lexicographers commonly felt bound to accept the traditional interpretations of words in the Qur'ān and the Hadīth, and especially did not reject any of the definitions of words which had been prompted by theological inducements, indigenous Arabic lexicons not only contain a considerable number of explanations which have no *raison d'être* except in the sphere of traditional exegesis, but also carry with them the sediment of dogmatic considerations and sectarian arguments (5).

(1) E. g., *rabb* should be used only as a synonym for God, *'abd* only in the sense of « worshipper of God » ; for « lord », if applied to a human, and for « slave, servant » one should use *saiyid* or *maulā* and *ghulām* or *fatā*, respectively.

(2) This was readily admitted even by Muslim scholars ; see, e. g., Hājjī Khalīfa (ed. Flügel) II, 336 (art. *'ilm al-tafsīr*).

(3) *Vorlesungen*², 125 f. ; *Richtungen*, 129 f., 173 ff.

(4) In *Islamica* V, 388 ff.

(5) According to the *Tāj al-'arūs* VII, 257, the verb *ja'ala* has also the meaning of *baiyana*, as, for example, in the Qur'ānic phrase : *Innā ja'alnāhu qur'ānan*

Keeping this fact in mind is rather important for a thorough understanding of the character of the Arabic dictionaries, as the respective data, especially in the smaller works, are in many cases not clearly mentioned.

A striking case in point is the word *kursī* (throne) for which the dictionaries indicate, among others, the sense of *'ilm* (knowledge). In the *Qāmūs*, for example, this curious meaning simply appears side by side with the common one, « chair », without any reference to its source or origin. The *Tāj al-'arūs*, however, informs us that it goes back to the Qur'ānic passage (Sūra 22, 55) : *wasi'a kursīyuhu 'l-samāwāti wal-arḍa* « His throne extendeth over the heavens and the earth ». The anthropomorphism expressed here was found objectionable by certain circles who endeavoured, with the help of a doubtful *locus probans*, to interpret this passage so as harmonise it with a purified religious conception, replacing God's throne by His knowledge.

Arabic dictionaries also contain explanations which, though not essentially differing from the foregoing, nevertheless appear in another attire. The method, so commonly applied in early Islam, of securing authority for religious opinions by expressing them in the form of Ḥadīths, was used in lexicography, too. A considerable number of difficult expressions, especially such as occur in Qur'ān and Ḥadīth, were interpreted by adducing traditions, probably forged, in which the Prophet himself gives the meanings of the words in question. These explanations, the correctness of which is certainly not above all doubt, also found their way into the dictionaries.

## VIII

We now come to an instance from the domain of morphology. Against the prevalent opinion that *āḥād* is the plural of *aḥad*, Abū 'l-'Abbās (Tha'lab or al-Mubarrad ?), quoted in the *Tāj al-'arūs*, strongly insisted that this could not be the case. The

*'arabīyan* (Sūra 43). This interpretation aims at eliminating any basis for the Mu'tazilite doctrine that the Qur'ān was created.

reason is that *aḥad* is used in the Qur'ān (Sūra 11, 21) as a synonymof the divine name and, therefore, cannot have a plural form. Abū 'l-'Abbās suggested to assign to *āḥād* the singular *wāḥid* (1) after the model *shāhid-ashhād*, which, however, is not in keeping with strict morphological rules ; the analogy would require a plural *auḥād*.

## IX

Religious influences also played a decisive part in the discussions about the origin and the development of the Arabic language and of human speech in general (2). The treatment of this problem, it is true, has by now been excluded from the realm of linguistics proper, since the conclusion has been reached that it cannot be solved by purely linguistic means ; also in Arabic literature it was mostly treated not by philologists but by theologians and especially in the works on the *uṣūl al-fiqh*, but since it came to be dealt with in philological writings too (3), it should not be passed over here; the less so as the solution which was prompted by religious considerations and which eventually gained supremacy had some bearing on the history of written Arabic in the middle ages.

Apart from the minority view that human speech originated in the spontaneous imitation of sounds which occur in nature, most Muslim scholars ascribed the rise of language to volitional action, and, therefore, in the discussions of the problem the term *wāḍi'* and its derivatives figure prominently. The main controversy pivoted around the question whether language was of divine or human origin, i. e. whether it had been imparted

(1) This word too, occurs in connection with the divine name in many places of the Qur'ān, but it was probably considered as a mere epithet, not as a synonymous noun, of Allah and, therefore, a plural form could be assigned to it without scruples.

(2) A comprehensive survey of the different shades of opinion is given in the *Muzhir* I, 8-30. Goldziher has discussed the problem in a paper written in Hungarian (see B. Heller, *Bibliographie*, 28) which I have been unable to use.

(3) The extensive quotations in the *Muzhir* I, 8-30, are taken from the *Khaṣā'iṣ* of Ibn Jinnī (Cairo 1913, 39-46) and from Ibn Fāris, *al-Ṣāḥibī* (5-7). Ibn Jinnī's discussion, with some deviations, is anonymously cited by Ibn Sīda in his *Mukhaṣṣaṣ* 3-6.

to man by God (here, the terms *ṭauqīf*, *waḥy* or *ilhām* are used) or whether men themselves had invented it and come to an agreement with one another about its use (the respective terms are *iṣṭilāḥ*, *ṭawāḍu'* or *ṭawāṭu'*). This last solution of the problem is said to have been favoured by the Mu'tazilites, while orthodox circles seemingly preferred the view that language owed its existence to divine revelation.

This opinion was not merely a pious surmise ; it derived strong support from certain Qur'ānic passages and from their authoritative interpretation. Tradition has it that the problem had already occupied the minds of the earliest authorities of Islam. The Qur'ānic verse (Sūra 2, 31) : « And He taught Adam all the names », which was the main proof of the adherents of the revelation theory, had been interpreted by some ancient exegetes as meaning that by « names » all generic nouns were meant. Others, though, had suggested different explanations —the names of the angels or of Adam's offspring —, because the pronoun *hum* which occurs in the following sentence can refer only to beings possessed of intellect, but this difficulty was easily overcome by the contention that « names » implies both inanimate things and human beings and that, therefore, the pronoun had been employed *a potiori* by way of *taghlīb*. Against the objection that only the nouns are mentioned in the Qur'ān, whereas human speech comprises also verbs and particles, it could be argued that nouns are the most important class of words without which, in contrast to the others, no sentence can be constructed, and for this reason they alone had found special mention. Another explanation to the same effect was that *ism* « name » properly means « sign » (from the root *w s m*), so that *asmā'* « names » also implies the other parts of speech, the terminological distinction between them being an arbitrary act on the part of the grammarians.

Yet another Qur'ānic verse could be adduced in favour of the revelation theory (Sūra 30, 22) : « Amongst His signs are the creation of the heavens and the earth, and the difference of your tongues and colours ». If human speech were not of divine origin, the variety of languages could not be considered a demonstration of God's almightiness.

Some authorities maintained that only a part of the language stemmed from God, while another part had been developed by men themselves. These thad a third Qur'ānic verse at hand (Sūra 53, 23) : « They are nothing but names which you and your fathers have given », from which it can be inferred that the other words of the language are of divine origin.

In addition to these Qur'ānic passages, some ḥadīths could be quoted in support of the view that language originated from God (1).

This theory, which tradition attributes already to the majority of the earliest commentators of the Qur'ān, seems to have gained, at last, unchallenged supremacy. Al-Suyūṭī opens his *Muzhir* with the words : « Praise to be God, the creator of the tongues and languages, who assigned the words to the notions in accordance with the exigencies of His sublime wisdom... » The divine origin of speech had even been admitted as a probable possibility by the Mu'tazilite philologists Ibn Jinnī and his teacher Abū 'Alī al-Fārisī, in contrast with the opinion which was held by the majority of their fellow-sectarians.

The way in which speech, according to this theory, became a property of man is described as follows : it was imparted by God to the earliest prophets, such as Adam, and enriched in the revelations to later ones (2). Muhammad was privileged to surpass, also in this respect, all his predecessors, and, since he was the last of the prophets, to put the seal on any further development of language. This is how Ibn Fāris depicts the matter (3) : One might, perhaps, assume that the language which we have proved to be of divine origin came into existence at one time. This is not so, but God imparted to Adam what He willed to teach him and what he needed to know in his time... Then, after Adam, He taught the Arab prophets, each one what He willed to teach him, until the matter reached

(1) *Muzhir* I, 33, 35, 346.

(2) Here, for once, the adherents of the *iṣṭilāḥ* theory found an opportunity of defending their view by means of the Qur'ān. The verse (Sūra 14, 4) : « We never sent any messenger but with the speech of his people », constituted a strong proof that language had existed before the mission of any prophet.

(3) *Ṣal-āḥibī*, 6.

our prophet Muhammad ; God bestowed upon him of this (i. e. the language) what He had not bestowed upon any one before him... Then, the affair rested where it was, and we do not know of any expression *(lugha)* which newly came into existence after him ». This last idea is also expressed in the *Fihrist* (p. 5) : « The Arabs refrained from adding [new expressions] to the language after the Prophet's mission because of the Qur'ān ».

From the assumption that language was of divine origin and that, as far as Arabic is concerned, its development was terminated once and for all with the mission of Muhammad, the conclusion was drawn that no change whatsoever may occur in it further on. Since language derives from God, it is not permissible to alter the meanings of words, such as to apply « cloth » to « horse » or vice versa. « Everything which was named by Adam will be so denoted until the Day of Resurrection ». Also morphological and syntactic innovations are inadmissible, since these features of the language have been established by its inaugurator once and for all (1). Ibn Fāris, who was one of the stoutest protagonists of the revelation theory, sums up this attitude after claiming that even etymological matters are dependent upon divine revelation (2) : « We are not entitled to-day to innovate, to use expressions which they (i. e. the ancient Arabs) did not use, or to develop analogies which they did not know ; for this would mean corrupting the language and annihilating its essence ».

This view yielded a religious motive for the tendency to confine the sphere of genuine Arabic to the usage prevalent up to the end of the Umaiyad era and to consider all later linguistic developments as mere corruptions. Although this tendency was probably initiated by other considerations, the religiously coloured motivation undoubtedly had its share in strengthening it and in perpetuating the ever widening gap between written and spoken Arabic. This assumption is borne out by a state-

(1) Abū Ḥaiyān, quoted in *Muzhir* I, 42 f.
(2) *Al-Ṣāḥibī*, 33.

ment of the same Ibn Fāris. He argued that unless the divine origin of language were presumed, there would be no justification for restricting linguistic research to the usage of the ancient Arabs ; if language were of human make, the same authority should be attributed to later usage as well (1).

L. KOPF
(Jerusalem)

(1) *Al-Ṣāḥibī*, 6.

# LES NOMS ET LES STATUTS

## LE PROBLÈME DE LA FOI ET DES ŒUVRES EN ISLĀM

*Remarques liminaires*

Il s'agira, en ces pages, de l'un des thèmes centraux de la « science religieuse » musulmane. Le sujet a été souvent traité ou évoqué. Nous n'entendons point présenter des données bibliographiques nouvelles. Sans doute des enquêtes restent à poursuivre, qui nous livreraient tel manuscrit mu'tazilite par exemple, ou tel apport traditionniste des premiers siècles. Plus encore : il resterait à explorer méthodiquement la pensée shī'ite, certaines lignes ṣūfies, certains courants gnostiques. Mais c'est à l'Islām sunnite majoritaire que nous nous adresserons avant tout : pour esquisser, s'il est possible, une synthèse des recherches que la notion même de foi et les exigences de la foi imposèrent à sa réflexion.

Quelques remarques liminaires. Le chapitre qui nous intéresse appartient aux groupes de questions que la science du *kalām*, ou science du *tawḥīd* (« théologie »), appelle *sam'iyyāt*, — traduisons approximativement par « traditionnelles ».

Les questions *sam'iyyāt* (opposées aux *'aqliyyāt)* sont celles que la raison ne peut « prouver », où elle doit se contenter d'arguments de convenance, et s'effacer devant les arguments d'autorité scripturaire reçus *ex auditu (sam')*. — Aux premiers temps de l'Islām, la plupart des *sam'iyyāt* furent parmi les points les plus discutés. L'organisation interne des chapitres

que leur consacreront les manuels des âges suivants relève d'un double principe :

1° un principe historique et apologétique fondamental qui continue à répartir ces chapitres selon les questions débattues aux premiers siècles, et qui présente en un tout indissolublement lié valeurs dogmatiques et valeurs politiques. Les débats touchant la foi en particulier se font souvent l'écho des luttes qui marquèrent l'avènement des Umayyades ;

2° un principe d'ordre intelligible second (mais non secondaire), par lequel les auteurs s'essayeront au cours des âges à éclairer et coordonner cet ensemble de questions. Nous assistons ainsi à une recherche inchoative d'une explication par les raisons d'être. A peine sensible dans les œuvres des premiers siècles, elles prendra une certaine ampleur dans les traités de *kalām* dits « modernes » (1), entendons des XI^e-XIV^e siècles, pour disparaître dans les manuels figés de l'âge postérieur. Ainsi les analyses sur la « nature *(ḥaqīqa)* de la foi ». C'est comme un début de « fonction illuminative » qui surgit. Il est à prévoir qu'un renouveau d'explication des valeurs dogmatiques, s'il parvient à s'affirmer à l'époque actuelle, lui accorderait une importance de plus en plus grande (2).

Le titre même de notre chapitre, dans les traités organisés, est *al-asmā' wa l-aḥkām*, « les noms et les statuts ». C'est une question qui appartient en propre à la science du *kalām*. Les « philosophes » (hellénistiques) ou *falāsifa* ne la connaissent guère. La foi se situe pour eux dans une autre perspective, liée à leur théorie de la révélation prophétique, qui es telle-même un moment déterminé de l'émanation nécessaire venue de l'Être premier. La « foi » du vulgaire *('āmma)* dans les symboles et allégories prophétiques se transmue, chez les sages, en une illumination de l'intellect pénétrant le monde des Intelligibles.

La problématique traditionnelle des « noms et des statuts »,

(1) Au sens où Ibn Khaldūn emploie cette expression, *Muqaddima*, éd. Caire, s. d., p. 327 ; trad. Slane, III, p. 61.

(2) Cf. éd. arabe (inachevée) de l'*Encyclopédie de l'Islām*, art. *Kalām* par Muḥammad Yūsuf Mūsā.

elle, est d'origine mu'tazilite (1). Un homme qui professe la foi *(īmān)* sera « nommé » croyant *(mu'min)*; s'il professe l'incrédulité *(kufr)*, il sera « nommé » incrédule, impie *(kāfir)*. Le « nom » entraîne-t-il un « statut » défini en ce monde et dans l'autre ? Y a-t-il toujours coïncidence entre le nom et le statut ? Et qu'en est-il du pécheur ou prévaricateur *(fāsiq)?* — On comprend dès lors que certains traités aient joint à ce chapitre des embryons de ce que nous pourrions appeler une théologie morale. Les mu'tazilites déjà liaient leur célèbre problème du bon, du bien et du meilleur à leur thèse du « statut intermédiaire » entre la foi et l'incrédulité.

Il est difficile d'exprimer en français les résonances musulmanes de ces deux mots « techniques » *asmā'* (noms) et *aḥkām* (statuts). Ils évoquent les « noms » imposés par Dieu aux choses et les « statuts » où il met, selon son bon vouloir, son serviteur. Ils soulignent par avance le sens juridique qu'il conviendra de donner aux valeurs éthiques en jeu. Mais « juridique » ne doit point s'entendre ici selon un formalisme et un positivisme humains; il connote les rapports de l'homme à Dieu, en ce monde et dans l'autre, selon l'extrinsécisme où les situe la notion musulmane de transcendance. — La problématique adoptée étudiera beaucoup moins l'acte et la vertu de foi en leur psychologie naturelle et surnaturelle que les « piliers » et les « conditions » du « statut de croyant », au sens ou le droit musulman détermine le pilier *(rukn)* et la condition *(sharṭ)* des contrats.

## I

## La nature *(ḥaqīqa)* de la foi

### *Contexte général*

Il semble bien que la question se posa d'abord ainsi : qu'est-ce qui fait être croyant aux yeux de Dieu, aux yeux des hommes ? Ces deux propositions : être croyant et être musulman sont-elles

(1) Cf. H. S. Nyberg, art. *Mu'tazila, EI*, p. 846 (également L. Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, éd. Vrin, Paris, 1948, p. 153).

convertibles ? Qu'en résulte-t-il dans ce monde et dans l'autre ?

Le problème était d'importance. Il commandait les toutes premières options politiques de l'Islām. Les écoles étaient d'accord pour maintenir que seul un musulman pouvait être un légitime conducteur de la Communauté. A la bataille de Ṣiffīn, la majorité se rallia au vainqueur Mu'āwiya. Les groupes qui ne le reconnurent pas se divisèrent à leur tour. On sait la position extrême des « dissidents » *(khawārij)* pour qui les exigences, toutes les exigences de l'Islām, étaient exigences de foi, pour qui toute « grande faute » contre l'Islām était faute contre la foi. Qu'en résultera-t-il, sinon le refus de reconnaître la validité d'un Imām ou Calife non impeccable en sa vie de musulman ?

Il faut prendre garde que la question ainsi posée ne s'exprime point, comme trop de commentateurs occidentaux l'ont voulu faire, en valeur de « péché mortel ». Il ne s'agit pas directement de savoir si un homme perdant la « grâce » de l'amitié divine (au sens chrétien) peut ou non demeurer chef de l'État. Disons même, pour rester sur un plan de valeurs proprement musulmanes : les rapports entre l'« agrément » *(riḍwān)* (1) que Dieu accorde à son serviteur dans le secret et la validité de l'*Imāma* ne sont point premièrement en jeu. Les exigences khārijites entendaient d'abord établir les conditions de *validité* du « statut » de croyant, et soutenir, donc, que les Umayyades, déclarés illégitimes sur le plan politique, ne professaient point en son intégrité la foi musulmane. La réplique des majoritaires sunnites fut de dissocier la foi de l'obéissance attentive aux multiples préceptes de la Loi. L'une des premières et globales réponses est celle des tendances dites murji'ites, qui considère comme seule et totalement salvatrice la *foi*-adhésion aux vérités de l'Islām, et refuse de se prononcer quant à la rétribution des *actes*.

(1) Entre toutes les valeurs musulmanes *,riḍwān* (cf. *Coran*, 9, 72) serait certainement celle qui évoquerait le mieux la notion de « grâce » (habituelle) : mieux que la *ni'ma* du vocabulaire arabe chrétien. Il serait abusif cependant d'établir une stricte répondance. L'« état » connoté par *riḍwān* serait dit en théologie chrétienne effet de grâce, mais les présupposés en jeu diffèrent ici et là.

Les recherches plus précises de solution ne cesseront de nuancer et combiner ces deux lignes antinomiques, — la sévérité morale et l'affirmation du libre arbitre étant les thèmes de choix de ceux qui s'opposaient au pouvoir umayyade (qadarites, premiers mu'tazilites), la négation du libre arbitre et le salut par la foi seule étant professés par les défenseurs du pouvoir établi (jabbārites, murji'ites). Nous pourrions, à partir de ces bases, suivre la formation des écoles du *'ilm al-kalām* (1) ; comment, au temps 'abbāside, la dialectique grecque permit aux ash'arites d'assouplir les rigoristes simplifications jabbārites, sans cesser, pour autant, de s'opposer aux exigences mu'tazilites ; et comment la ligne ḥanafite-māturīdite s'en tint à un principe d'explication qui restait volontiers plus proche des « sources du droit ». Mais à mesure que les « sciences religieuses » prenaient leur autonomie par rapport au pouvoir institué, ce point de vue génétique et historique s'absorbait dans l'effort proprement spéculatif. C'est à ce dernier que nous donnerons notre attention, en n'ayant garde d'oublier qu'est d'abord présente à l'esprit des docteurs une question de « statut » valide ou invalide, tout informée donc par le développement du droit religieux.

## *La « foi (increée) de Dieu »* (īmān Allāh)

C'est une banalité de dire que l'Islām est centré sur la foi. « O vous qui croyez », *yā ayyuhā l-ladhīna āmanū*, — continuel leit-motiv du Coran. C'est aux croyants que s'adresse la Parole de Dieu.

Une première annotation. C'est la quatrième forme de la racine arabe *'mn* qui nous donne et le substantif « foi » *(īmān)* et le verbe « croire » (*āmana*). Cette racine connote immédiatement les idées de se confier à, s'en remettre à ; d'où : bonne

(1) Voir maintes données historiques ap. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in early Islām*, éd. Luzac, Londres 1948, et surtout A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, University Press, Cambridge 1932, auquel nous aurons à nous référer plus d'une fois.

foi, sincérité *(amana)*, puis fidélité, loyauté *(amāna)* (1), et donc l'idée de protection, sauvegarde accordée *(amān)*. L'acte de foi est fonction de l'attitude de celui en qui l'on croit, et lui répond l'état de sécurité qui en résulte. Il y a ici un va-et-vient de la pensée, donné en un tout, que les langues européennes ne peuvent que difficilement exprimer.

Nous en avons la preuve dans l'énumération des « plus beaux Noms » attribués à Dieu. Selon *Coran*, 59, 83, *mu'min*, « croyant », est un Nom divin. Des islamisants occidentaux, faisant d'*īmān* l'exact équivalent de la notion chrétienne de « foi », acte d'intelligence adhérant, sous la motion de la grâce et la détermination de la volonté, aux Mystères surnaturels, se refusent à qualifier Dieu de « croyant » et traduisent ici *mu'min* par le « Fidèle » (2). Mais en fait, le terme *mu'min* attribué à Dieu à une signification plus complexe, plus profonde aussi. L'un des manuels les plus détaillés, celui d'Ijī-Jurjānī, nous explique (3) : dire que Dieu est *mu'min* signifie qu'il témoigne de sa propre véridicité, qu'il prononce le témoignage de foi en Lui-même (« Je suis Dieu ; point de divinité — si ce n'est Moi » (4)), comme le croyant, son serviteur, prononce le témoignage de foi en Dieu ; et qu'Il témoigne de la véridicité de son Envoyé. Secondairement, on dira Dieu *mu'min* en ce sens qu'il crée les miracles qui feront croyants les hommes ; en ce sens enfin qu'il opérera en ses serviteurs cet état de sécurité *(aman)*, de tranquillité de l'âme *(ṭuma'nīna)* (5) qui est l'état même du croyant.

Les sens secondaires ne peuvent se séparer du sens premier.

(1) Remarque lexicographique : Sa'dia al-Fayyūmī, Sa'dia le Gaon, qui fonda en quelque sorte la scolastique juive, subit directement l'influence du *kalām*, qu'il combattait par ailleurs. Pour exprimer la notion de « foi », il se sert habituellement d'*īmān*, mais parfois aussi *d'amāna*. On peut penser avec M. Georges Vajda qu'il s'agit alors de « la tendance bien connue de Saadia (et peut-être du judéo-arabe de son milieu) de rendre des mots hébreux par les vocables arabes phonétiquement les plus rapprochés. Dans ce cas, *amāna* calquerait *emūna* » (G. Vajda, *Études sur Saadia, Rev. des Études juives*, nouvelle série, t. IX, p. 23, n. 29).

(2) Ainsi D. B. Macdonald, art. *Allāh*, *EI* (1), p. 306.

(3) Jurjānī, *Kitāb sharḥ al-mawāqif*, Le Caire 1325H./1907, t. 8, p. 212-213.

(4) *Coran*, 20, 14. (Dans nos citations coraniques, nous nous référons, sans la suivre toujours à la lettre, à la traduction de R. Blachère, *Le Coran*, t. 2 et 3, éd. G. P. Maisonneuve, Paris, 1949 et 1951).

(5) Cf. *Id.*, 89, 27-28.

Et celui-ci suppose avant tout un témoignage de véridicité. La Parole de Dieu est incréée et subsistante en Lui, dit la plus sûre tradition musulmane (1). Que Dieu soit « croyant » est comme une équivalence de la « science » qu'Il a de Lui-même, en ce témoignage éternel et incréé qu'Il porte de Lui-même à Lui-même. On comprend dès lors que les ṣūfīs aient médité sur la « foi de Dieu », et que Ḥallāj ait aimé à dire que Dieu seul peut validement témoigner de Son unicité dans le cœur de ses fidèles (2). Le *kalām* traditionnel, dans sa ligne ash'arite en particulier, maintiendra lui aussi, en rigueur de terme, la foi incréée de Dieu, distincte de la foi créée des hommes, qu'elle authentifie.

Il s'agit de bien autre chose ici que d'une simple analyse lexicographique. Et nous devons garder dès l'abord que, pour la pensée musulmane, *īmān* connote moins « adhésion (surnaturelle) à une vérité inévidente » que *témoignage* rendu à un suprême Garant. Ceci est capital pour comprendre les discussions et hésitations d'écoles sur la « nature de la foi ». On pourrait dire : toutes les écoles sont d'accord que la réalité de la foi se mesure à l'authenticité et la véracité du témoignage. C'est là, si l'on veut, le pilier, le *rukn*, qui constitue le « contrat » de foi octroyé par Dieu à la race adamique. Son prototype est l'épisode de la prééternité, où Dieu, donnant aux fils d'Adam une première existence, d'avant la création du monde, leur demanda : « Ne suis-je point votre Seigneur » ? — « Oui, dirent-ils, nous [en] témoignons » (3). Tel est le sceau de foi, scellé par Dieu même, que tout homme porte en son cœur à sa naissance, prédisposition innée à recevoir l'Islām. — Mais quelle sera, au cours de la vie terrestre, la condition *(sharṭ)* indispensable, qui rendra valide le témoignage ? Sera-ce le jugement de l'intellect, ou la confession verbale, ou l'accomplissement des œuvres prescrites ? Tels sont en effet les trois éléments qu'amalgament les réponses

(1) Cf. Ibn Taymiyya, *Fatāwā*, t. 5 *(Tis'Iniyya)*, éd. du Caire, 1329H., p. 285.

(2) Cf. *Kitāb al-ḥawāsīn*, éd. Louis Massignon, Geuthner, Paris 1913, p. 58-68 ; trad. franç. ap. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, éd. Geuthner, Paris 1922, p. 877-885.

(3) *Coran*, 7, 172.

diverses, et qu'il nous faut étudier de plus près, chacune en référence avec la ligne de solution qui la valorisa.

*Les « œuvres »* (a'māl) *et la thèse mu'tazilite*

*A'māl* désigne le domaine de l'agir humain. L'adjectif *'amalī*, dans le lexique de la *falsafa*, devra s'entendre tantôt au sens de « pratique » (v. g. « intellect pratique »), tantôt au sens d'« éthique ». — Quand le *fiqh* et le *kalām* parlent des *a'māl*, c'est pour désigner, d'une façon générale, les « œuvres » des hommes moralement qualifiées, et plus particulièrement les « bonnes œuvres » *(a'māl ṣāliḥa)* prescrites par la Loi. Ce sont les « œuvres des membres », dit habituellement l'expression technique.

Le Coran ne cesse de mettre les œuvres des hommes en référence à la rétribution divine (1). L'œuvre bonne sera récompensée (2), et telles sont les œuvres des croyants (3). Mais Dieu rendra « nulles » les œuvres des incrédules (4); elles sont « à l'image des cendres sur lesquelles s'acharne le vent un jour d'ouragan » (5), et « comme un mirage dans une plaine : l'homme altéré le prend pour de l'eau, et, quand il y arrive, il trouve que ce n'est rien » (6). — Et les bonnes actions sont celles de qui obéit à Dieu et à son Envoyé : « O vous qui croyez ! obéissez à Dieu ! obéissez à l'Envoyé ! n'annulez point vos œuvres ! » (7)

Une étroite relation est donc affirmée entre les œuvres et la foi. Les œuvres des croyants sont bonnes, — et l'incrédulité « rend nulles » les œuvres de l'incroyant. Les khārijites et les mu'tazilites peuvent à coup sûr s'appuyer sur le message coranique pour se refuser à séparer foi et accomplissement des œuvres.

Et déjà, à s'en tenir aux textes du Coran, on comprend qu'il ne s'agit pas dans les notions en jeu d'une distinction entre foi

(1) « Dieu leur fera, certes, juste mesure de leurs actions, et ils ne seront point lésés » (*Coran*, 46, 19), etc.

(2) Ainsi, *Coran*, 9, 120-121.

(3) « Ceux qui auront cru et accompli les œuvres bonnes *(ṣāliḥāt)*, à eux les Jardins du Délice » (*id.*, 31, 8).

(4) *Id.*, 18, 105 ; 98, 8, etc.

(5) *Id.*, 14, 18.

(6) *Id.*, 24, 39.

(7) *Id.*, 47, 33.

*salvatrice*, c'est-à-dire informée par l'amour, et foi *morte*, non salvatrice dès là que l'amour de charité, à l'égard de Dieu et des hommes, en est absent. Cette distinction est spécifiquement chrétienne ; elle est au cœur des débats qui se déroulèrent en chrétienté sur le thème de la foi et des œuvres, nous aurons à y revenir (1). En Islām, c'est la foi (sans distinction) qui, par elle-même, est considérée comme salvatrice. Et il n'est pas dit qu'une « grande faute », une désobéissance aux commandements essentiels de Dieu, fait perdre la foi. Il est dit que les œuvres du croyant sont bonnes, et que l'incrédulité rend vaines les œuvres.

Le développement de la pensée musulmane proposera sur ce thème deux lignes d'explication. Ceux qui distingueront foi et œuvres (ash'arites) diront que les œuvres sont la perfection, l'achèvement de la foi. — Plus primitivement, khārijites et mu'tazilites n'avaient pas distingué. Ils ne font pas des œuvres le signe de la foi. Pour eux, les « œuvres des membres » *sont* la foi. Le fait d'accomplir les œuvres prescrites par la Loi, c'est cela qui met le serviteur dans l'état de croyant. Les mu'tazilites apporteront des nuances et distinctions quant au statut de croyant et de pécheur *(fāsiq)*, leur notion même de foi restera assez proche de celle des khārijites. Il va sans dire qu'il faut, dans l'accomplissement des préceptes, l'intention *(niyya)* droite, mais il ne s'agit pas dans les notions en jeu d'amour théologal. Le non accomplissement est une « grande faute » sévèrement châtiée, ce n'est pas un « péché mortel » qui ferait perdre un « état de grâce ». Ce qui est nécessaire, c'est l'intention d'accomplir les œuvres telles que la Loi les commande, car c'est là ce qui témoigne que l'on s'en remet à Dieu.

Dès lors, toute désobéissance à la Loi est une faille dans le témoignage. Et le témoignage est d'autant plus pur que l'obéissance est plus absolue, qu'elle s'exerce non seulement sur les commandements essentiels, mais sur toute ordonnance venue de Dieu ou du Prophète. Manquer délibérément à un commandement essentiel, c'est ne plus porter le témoignage de foi ;

(1) Cf. ci-après, p. 108-109.

manquer délibérément à un commandement secondaire c'est ternir la pureté du témoignage. — Dans la perspective mu'tazilite, on peut dire que la foi se mesure aux œuvres qui la constituent. Or, accomplir les œuvres prescrites, c'est être fidèle au pacte qui constitue la communauté, — et la fidélité au pacte octroyé par Dieu est la perfection de la justice *('adl)*. Si Dieu est « croyant », il est aussi « justice » (1), et la communauté des croyants doit être le « monde de la justice » *(dār al-'adl)*.

Cette valeur maximale reconnue aux œuvres est caractéristique des intransigeances qadarites et mu'tazilites. Elle est d'ailleurs en consonance avec leur théorie de l'acte humain, non seulement libre, mais commencement absolu, « créé » par l'homme grâce au « pouvoir » créé en lui par Dieu. Il faudrait connaître plus de textes mu'tazilites originaux et complets que nous n'en avons à notre disposition pour apprécier en leurs détails les incidences politiques de cette théorie des « œuvres ». Disons simplement : qadarites et mu'tazilites semblent avoir pris le témoignage de foi comme un tout, sans distinguer entre signe et réalité intérieure. N'établirent-ils pas (au contraire des khārijites) comme une hiérarchie entre les œuvres obligatoires prescrites? certainement si, nous le verrons mieux au paragraphe des « statuts », à propos de leur thèse de l'« état intermédiaire » : celui qui n'accomplit pas une seule des œuvres prescrites ne témoigne plus de la foi, quand même il en ferait, sincèrement, profession ; cette profession orale cependant ne permet pas de lui attribuer l'incrédulité pure et simple.

### *Le témoignage par la parole* (qawl, shahāda bi l-lisān) *et la ligne ḥanafite-māturīdite*

« Ne suis-je point votre Seigneur ? » Ils répondirent : « Oui, nous [en] témoignons » (2). C'est la grande affirmation de monothéisme de la préétemité, prototype des témoignages de foi, qui ne doivent cesser de retentir au cours des temps : « Dieu

(1) Cf. liste traditionnelle des « 99 plus beaux Noms » et leurs commentaires. Ainsi, Jurjānī, *op. cit.*, t. 8, p. 214, et Ghazzālī, *al-Maqṣad al-asnā*, éd. du Caire, s. d., p. 45-46.

(2) Voir ci-dessus, p. 67 et n. 3.

lui-même témoigne : point de divinité — si ce n'est Lui, et les anges, et les possesseurs de science qui se tiennent en droiture (témoignent) : point de divinité — si ce n'est Lui, le Puissant, le Sage » (1). C'est la parole de la *shahāda*, du témoignage formulé, que le Coran maintes fois répète, qui est liée, donc, à la mission reconnue comme telle de Muḥammad, chargé d'enseigner aux hommes cette parole.

Prononcer le témoignage de foi, c'est ce qui fait être musulman aux yeux des hommes, ce qui fait entrer dans la communauté musulmane : les écoles juridiques ou théologiques sont d'accord sur ce point. Mais : est-ce une « preuve » de la foi, et à quelles conditions ?

Là encore, nous devons prendre garde aux notions en jeu. En fait, la question que nous venons de poser ne sera pas absente de la problématique ash'arite et de l'effort de synthèse d'al-Ghazzālī. Mais l'école qui a le plus insisté sur l'importance du témoignage verbal, c'est-à-dire la ligne ḥanafite-māturīdite, ne considère nullement la confession par la langue comme une conséquence, même obligée de la foi : elle la considère comme son élément constitutif. Ce que les mu'tazilites demandaient aux « œuvres des membres », actes d'obéissance à la Loi, sera demandé à cet « acte de la langue » qu'est la profession de foi.

Quand les écoles musulmanes nous parlent à ce sujet du « dire », *qawl*, elles entendent les « deux membres de la *shahāda* » (« les deux *shahāda* », comme on les appelle parfois). *Shahāda* se prend ici au sens juridique de témoignage oral, selon la notion sémite de la parole qui engage totalement le témoin, car elle *opère* ce qu'elle dit (2). C'est Dieu, dit le Coran, qui a nommé les choses, et a fait confidence aux hommes du nom des choses. Et c'est par là qu'il institua l'homme, et non les anges, son

(1) *Coran*, 3, 18. Notre traduction se borne à suivre le *textus receptus*, éd. officielle du Caire. Voir remarque de R. Blachère, t. 3, p. 859-860 et n. 16.

(2) Cf. la différence établie par le droit musulman entre le *shahāda*, témoignage plénier qui a valeur de preuve légale, et l'attestation de l'*ishhād*. Dans quelle mesure un non-musulman peut-il témoigner en justice ? Voir analyses et réf. ap. Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashīd Riḍā*, Damas-Beyrouth 1938, p. 270, n. 52.

lieutenant, son *khalīfa*, sur la terre (1). Car le nom, dont le choix est mystère de Dieu, donne pouvoir sur le nommé. En conséquence, le témoignage validement porté de la réalité essentielle de la foi opère en quelque sorte cette réalité. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer en un jugement d'adhésion une vérité objective ; il s'agit de porter un témoignage efficace qui, s'il est sincère, *est* la foi.

C'est en ce sens, nous l'avons vu, que Dieu même peut être dit « croyant » quand il révèle : « Je suis Dieu ; point de divinité — si ce n'est Moi ». L'homme, de même, quand il répète, selon le commandement de la Loi : « point de divinité — si ce n'est Dieu », opère en quelque sorte la réalité intérieure du *tawḥīd*, à la fois acte d'unification de l'Unique, et proclamation de son Unicité (2). Et tel est le premier membre de la *shahāda*. Le deuxième membre, qui lui est corrélatif, affirmera : « et Muḥammad est l'Envoyé de Dieu ». Corrélatif : la proclamation de l'unicité divine, si elle est authentique, ne peut pas ne pas se référer au texte du Coran, donc au fait de la mission et au contenu de la prédication muḥammadiennes. On peut dire, semble-t-il, que, selon la pensée musulmane, quiconque a entendu l'appel *(da'wà)* du Coran, — et à supposer, selon Ghazzālī, qu'aucun préjugé invincible ne le déforme à ses yeux, — et s'y refuse délibérément, rend par là même caduque, inauthentique, sa proclamation de l'unicité divine (3). Le « premier membre » est à lui seul la *shahāda ;* mais le « deuxième membre » vient en quelque sorte l'expliciter.

Il est remarquable que, sous sa forme juridique de réalité

(1) *Coran*, 2, 30.

(2) Cf. dans la ligne ṣūfie de l'« Unicité du Témoignage » *(waḥdat al-shuhūd)* la portée maximale de la « proclamation » de la *shahāda.*

(3) D'où la sévérité de la plupart des auteurs quant au « statut » qui sera dans la vie future celui des « gens du Livre », s'ils ont eu connaissance de la « prédiction de l'Islām » : statut de *kāfir*, relevant donc de l'enfer éternel. Mais Ghazzālī, lui, maintint la possible appartenance *in voto* à l'Islām d'un « homme du Livre », fidèle à sa Loi, et que des ignorances ou des préjugés d'éducation auraient écarté de la Loi coranique. Cf. *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa l-zandaqa*, éd. du Caire 1319H./1901, p. 75, (trad. espagnole de M. Asín y Palacios, annexe de *El justo Medio en la Creencia*, Madrid 1929, p. 538).

intrinsèque de foi, la *shahāda* prononcée devant témoin (1), doit affirmer et réaffirmer « je témoigne que », *ashhadu ann.* « Je témoigne que — point de divinité — si ce n'est Dieu ; et je témoigne que — Muḥammad est l'Envoyé de Dieu ». Le témoignage formulé est foi ; — formulé par le cœur, diront les ash'arites, s'il ne peut l'être par les lèvres au moment de la mort, condensé au besoin en une attitude, un geste, qui affirme, sans ambiguïté. Il n'est que d'évoquer ici ces pélerins ou voyageurs défaillants sur la route, ou ces combattants « sur le chemin de Dieu », retrouvés dans la mort le doigt levé, durci par la rigidité cadavérique, symbole traditionnel en Islām des paroles mêmes qui *font* la *shahāda.*

Mais si le verbe humain reçoit ainsi comme pouvoir réalisateur, ce ne peut être que dans la mesure où il coïncide avec le mystère du nom et du nommé révélé par Dieu, où les mots prononcés ne sont pas un simple bruit de la langue et des lèvres. Or, s'il n'y a pas cet accord, si la parole humaine ne coïncide pas avec la révélation (la révélation coranique), elle n'est qu'hypocrisie, mensonge. Et l'hypocrisie détruit la foi (2). A la confession par la langue, la ligne ḥanafite-māturīdite joindra donc, deuxième élément intrinsèque, l'adhésion de l'esprit. Nous rejoignons ici l'« intention droite » que les mu'tazilites demandaient pour que les œuvres soient foi, mais avec une immédiateté totale. La véridicité *(ṣidq)* est la coïncidence de la langue (ou du geste) et de l'intellect ou cœur.

### *Le* taṣdīq *(jugement de véridicité) et l'école ash'arite*

Chez les ḥanafites-māturīdites, la confession exprimée est le pilier de la foi ; l'adhésion de l'intellect est le sceau qui l'authentifie. Le rapport de ces deux facteurs sera inversé dans l'école ash'arite. — Dans l'*Ibāna* et les *Maqālāt*, le fondateur de l'école, Abū l-Ḥasan al-Ash'arī, transfuge des mu'tazilites, adoptait une synthèse d'inspiration ḥanbalie, où s'amalgamaient tradi-

(1) Sous la forme juridique officielle : devant *qāḍī* et avec assistance de deux témoins.

(2) « Les hypocrites leurreraient Dieu, — alors que c'est Lui qui les leurre ! », *Coran*, 4, 142.

tions mu'tazilites et ḥanafites, et que reprendra plus tard l'enseignement wahhābite (1). La foi, disait-il, est « parole et œuvres », *qawl* et *a'māl* (2) : identifiant donc l'*īmān* au double témoignage « de la langue et des membres ». Dans son *Kitāb al-luma'* cependant, Ash'arī affirme : « la foi en Dieu *est* le *taṣdīq* en Dieu » (3). C'est cette définition que méditera et valorisera l'école issue de lui.

Ibn Ḥazm, le grand ennemi des docteurs en *kalām*, dira que, du point de vue lexicographique, *īmān* égale indivisément *taṣdīq* du cœur et de la langue(4), donc, à la fois, réalité du *taṣdīq* et sa formulation. Les ash'arites postérieurs insisteront sur la seule réalité du *taṣdīq* comme acte intérieur du cœur ou de l'intellect. Volontiers ils s'appuieront sur un texte coranique : « ceux qui croient en Dieu et en ses Envoyés, ceux-là sont les Véridiques, et les Témoins auprès de leur Seigneur » (5). Les véridiques, les justes, *ṣiddīqūn*, ou plus exactement, si l'on se réfère au sens de cette deuxième forme verbale, ceux qui reconnaissent pour véridique la Parole à eux adressée. Ce verset coranique identifie donc 1° la foi ; 2° l'adhésion de foi qui fait le *ṣiddīq*, et 3° le témoignage qui en est donné devant Dieu. Ou plutôt, affirmer la véridicité de la proposition de foi, c'est cela qui constitue le croyant témoin auprès de son Seigneur.

Ainsi donc, la racine *ṣdq* signifie à la première forme : être véridique, dire la vérité ; à la deuxième forme : croire en la véridicité de l'interlocuteur, adhérer à sa parole. Quand la pensée musulmane intégrera la logique aristotélicienne, c'est par le *maṣdar taṣdīq* qu'elle traduira la deuxième opération de l'esprit, l'acte du jugement, — et par *taṣdīqa* le jugement formulé, la proposition. La racine *ṣdq* évoque sincérité et véri-

(1) Cf. « Profession de foi wahhābite », ap. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, IFAO, Le Caire 1939, p. 623 (trad. franç. d'un extrait de 'Abd Allāh b. Md b. 'Abd al-Wahhāb, *al-Hadiyya al-sunniyya*, Le Caire 1327H., p. 91-99).

(2) *Ibāna*, éd. du Caire 1348 H., p. 11 ; *Maqālāt*, éd. Md. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire 1369/1950, t. 1, p. 327 ; cf. trad. anglaise de R. J. McCarthy, ap. *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth 1953, p. 244-245.

(3) P. 75 (éd. McCarthy, *id.*; et trad. anglaise, p. 104).

(4) *al-Fiṣal fī l-milal*, éd. du Caire 1347H., t. 2, p. 106-107.

(5) *Coran*, 57, 19.

dicité, tout comme la racine *'mn* évoquait fidélité et loyauté. *Īmān* (foi), *maṣdar* de la quatrième forme donne : le fait de se confier à, de croire à (et en) ; *taṣdīq*, *maṣdar* de la deuxième forme : le fait de déclarer véridique. En général, les occidentaux le traduisent par : adhésion, assentiment, — ou même plus simplement, croyance (1). Mais nous ne devons pas oublier que l'adhésion ou assentiment à une proposition formulée est avant tout un jugement. Nous proposerions volontiers de traduire *taṣdīq* par « jugement de véridicité ».

Quand les penseurs musulmans nous disent qu'*īmān* égale *taṣdīq*, nous devons donc entendre : « le fait de croire à (et en) » est avant tout un jugement de véridicité en la proposition présentée par l'interlocuteur. Le *taṣdīq* comme deuxième opération de l'esprit juge de l'identité du sujet et du prédicat, adhère à une proposition que formule l'intelligence ; comme synonyme d'*īmān*, il adhère à une proposition que Dieu formule par l'intermédiaire du Prophète (2). Mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien d'un acte de jugement.

Les traités précisent que l'*īmān* est le *taṣdīq bi l-qalb* ou *bi l-'aql :* jugement-adhésion du cœur ou de l'intellect. Ici, « cœur » se prend au sens sémite de lieu, de réceptacle des connaissances, spécialement de la science des choses religieuses ; et « intellect » (terme non coranique) comme la faculté *(quwwa)* qui formule le jugement d'adhésion. Le fait de mettre le *taṣdīq* en référence soit au cœur soit à l'intellect entraîne à coup sûr certaines nuances de pensée, — mais aucune divergence notable quant à la notion même de foi que nous essayons de cerner. — Ajoutons que tel ou tel auteur — Ghazzālī entre autres — remplacera le terme *taṣdīq* par le « pacte » *('aqd)* de l'intellect ou du cœur : réponse au pacte octroyé par Dieu à la race adamique.

Deux lignes explicatives se contredistinguent : les ḥanafites-māturīdites font intervenir le *taṣdīq* (ou son équivalent) comme deuxième élément intrinsèque de la foi, comme garantie que le témoignage de la parole est témoignage authentique ; les ash'arites font du *taṣdīq* le formel de la foi, le témoignage par la

(1) D'où confusion, parfois, avec *i'tiqād* ou *'aqīda* (cf. en anglais *belief*).
(2) Cf. ci-après, p. 112-114.

parole ou par les œuvres devenant alors comme l'*expression* extérieure (indispensable, si elle est possible) de la reconnaissance de la véridicité du Prophète, attestée par le jugement de l'esprit. — Est-ce à dire que la foi comme témoignage s'efface devant la foi-adhésion à une vérité révélée ? Le verset coranique que nous venons de citer suffit à nous prouver le contraire. Bien plus, les chapitres préliminaires des traités de *kalām* qui analysent les conditions générales de la connaissance mettent en regard témoignage et *taṣdīq* alors même qu'il ne s'agit pas de croyance en Dieu. Quand ils étudient les sources ou canaux *(asbāb)* de la connaissance, c'est pour distinguer en effet entre : 1° connaissances « nécessaires » commandées par intuitions sensibles ; 2° connaissances par *tawātur*, c'est-à-dire venues par chaînes de transmetteurs ; 3° connaissances d'origine rationnelle, qui sont elles-mêmes ou « immédiates », en dépendance directe des premiers principes, aussi garanties que les connaissances « nécessaires », ou « acquises » (déduites, expérimentales, venues de l'habitude, etc.) (1). Or, les connaissances par *tawātur* entraîneront une certitude absolue, dès là que les garantit l'authenticité de chaînes multiples de transmetteurs. Il pourra s'agir soit d'irréfutables connaissances historiques ou géographiques, devenues aussi « nécessaires » que les intuitions sensibles ; soit d'un enseignement prophétique, « acquis » donc en rigueur de terme, mais ayant valeur de nécessité.

Les traités de *kalām* sont formels sur ce point. Le jugement d'authenticité est de même nature, quelle que soit l'origine du *tawātur*, ou purement humaine, ou prophétique, — et c'est un jugement de véridicité concernant la réception et la transmission du message (2). Autrement dit, tout *taṣdīq* portant sur une proposition reçue est en définitive un témoignage qui atteste lui-même l'authenticité du ou des témoignages premiers (3). Ce qui fait la grandeur, le statut unique de la foi

(1) Voir références, analyses et discussions ap. Gardet-Anawati, *Intr. à la théol. musulmane*, p. 375-385.

(2) Est à mentionner ici l'attitude analogue de la scolastique juive chez Sa'dia le Gaon, voir réf. et précisions ci-après, p. 113 et notes.

(3) De façon implicite quand il s'agit d'une connaissance humaine à chaînes de transmetteurs si multiples que l'origine n'en saurait plus être dégagée (d'où son

en Dieu, c'est que le prophète-transmetteur est témoin du suprême Témoin, qui se témoigne Lui-même comme source absolue de tout témoignage. On peut dire que par là la pensée de l'Islām, en restant sur un plan naturel de connaissance, rejoint et intègre, comme *indirectement*, le *credere Deo*, croire de par Dieu. Le *taṣdīq* porte sur la véridicité du Prophète, connue par *tawātur*, et atteint par suite le témoignage de Dieu révélant sa Parole (1). L'intellect pour ce faire n'a pas à être surélevé par un don intrinsèquement surnaturel (nous parlons ici des *notions* en jeu), ce qui n'aurait pas de sens en Islām. Pour la ligne ash'arite en particulier, tout est, à égalité, don et don extrinsèque de Dieu. En celui qu'il dirige à son gré dans la « voie droite », Dieu crée le jugement de véridicité de la foi-témoignage, comme il crée tout acte de l'homme, obligatoire, recommandé, indifférent, blâmable ou interdit, dans le réceptacle humain.

Ce n'est pas que la ligne ash'arite écarte de sa notion de foi le « témoignage de la langue » et les « œuvres des membres ». Les élaborations futures de l'école diront en général : le jugement intérieur de véridicité, le *taṣdīq*, est le « pilier » (= le formel) de la foi ; la profession verbale (la *shahāda*) en est, sauf impossibilité absolue, la « condition » ; l'accomplissement des œuvres prescrites en est la perfection, l'achèvement (2). C'est en ce sens que le grand ḥanbalī Ibn Taymiyya, tout en restant fidèle à la formule : foi, égale profession verbale et œuvres, orientera en définitive les développements de son *Kitāb al-īmān* (3) ; cependant que Ghazzālī, qui identifiait foi et jugement de véridicité, n'en avait pas moins déclaré acceptable de dire : foi égale *taṣdīq*, plus *qawl*, plus *a'māl* (4).

caractère de « connaissance nécessaire ») ; de façon explicite au contraire (d'où son caractère « acquis »), quand il s'agit d'un message d'origine prophétique.

(1) En référence aux distinctions de la théologie chrétienne, on pourrait dire : le motif formel de la foi est bien la Parole de Dieu. tandis que le motif de crédibilité est la véracité et la véridicité du Prophète. Mais en Islām motif de foi et motif de crédibilité se situent sur un même plan, où confluent, en un seul « statut juridique » *(ḥukm)*, les distinctions nature et surnature habituelles à la chrétienté.

(2) Cf. le résumé tardif de Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāshiya... 'alā Jawharat al-tawḥīd* (de Laqānī), éd. du Caire 1352H./1934, p. 28.

(3) Éd. du Caire 1325 H.

(4) *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, éd. du Caire 1352H./1933, I, p. 103.

Si nous voulons réunir les principales solutions proposées en Islām quant à la nature même de la foi, nous aurons donc le tableau suivant (1) :

1) Pour les khārijites, qadarites, mu'tazilites (donc, diverses tendances considérées par la majorité des musulmans ou comme schismatiques ou, à partir du IVe s. H., comme hétérodoxes), la foi *(īmān)* est les œuvres *(a'māl)* prescrites par la Loi et accomplies avec intention droite ;

2) Pour les ḥanafites-māturīdites (considérés comme une branche murji'ite par les *Maqālāt* d'al-Ash'arī (2), la foi est l'affirmation de la langue jointe à l'adhésion de l'intellect ou du cœur. — Le manuel de ṣūfisme de Kalābādhī dit également : la foi est profession verbale et « intention droite » *(niyya)* (3) ;

3) Dans l'*Ibāna* et les *Maqālāt*, Ash'arī propose : la foi est l'affirmation de la langue et les œuvres prescrites par la Loi ; thèse identique chez les ḥanbalīs-wahhābites ;

4) Dans le *Luma'* du même auteur, — et la thèse sera reprise par la grande majorité des ash'arites : la foi est le jugement intérieur de véridicité, en tant que référé à Dieu. La profession verbale, quand elle sera possible, le conditionnera et les œuvres le perfectionneront.

Mais en définitive, ce qui domine, c'est bien la notion de témoignage, — témoignage des œuvres, — de la langue, — du cœur ou intellect. La solution ash'arite cependant ouvrait la voie à une possible intériorisation, où la notion de témoignage du cœur appelle en quelque sorte celle de foi vécue ; ouvrait la voie à cette intériorisation, ou (et) s'en inspirait. Nous songeons à la notion de « foi intérieure » apparue très tôt, soit chez les ṣūfīs, soit en des œuvres d'influences shī'ite, soit, le plus souvent, au croisement des traditions ṣūfies et shī'ites.

(*N. B.* — A la foi s'oppose son contraire, la non-

(1) En nous réservant d'expliciter, dans un prochain paragraphe, l'essentiel de l'attitude shī'ite.

(2) *Maqālāt*, t. 1, p. 202-203.

(3) *Kitāb al-ta'arruf*, éd. A. J. Arberry, Le Caire 1352H./1933, p. 51, chap. 27, début ( cf. trad. anglaise d'Arberry, *The Doctrine of the Sūfīs*, Cambridge, 1935, p. 67).

foi coupable, à base de refus ou de reniement, l'infidélité, *kufr*. La définition du *kufr* sera corrélative de celle de la foi. Les manuels y insistent, et précisent les conditions du *kufr*. Il nous semble inutile de reprendre en parallèle nos exposés précédents. Nous y reviendrons d'ailleurs en étudiant le « statut » de ce qui se rend coupable d'incrédulité).

*Le contenu de la foi (et la définition murji'ite)*

La foi est donc témoignage de par Dieu des vérités transmises par le Prophète, quelle que soit, au gré des écoles, la modalité d'expression du témoignage. — Certains manuscrits de la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa*, après avoir défini la foi par l'affirmation de la langue et l'adhésion de l'intellect, ajoutent un troisième élément : la connaissance du cœur. Il semble qu'il y ait ici reprise d'une influence directement murji'ite, les murji'ites faisant de la foi la connaissance *(ma'rifa)* de l'existence de Dieu et du message prophétique (1). Les *Maqālāt* de même verront en la « connaissance » le premier des éléments de la foi selon Abū Ḥanīfa. C'est ainsi le problème du contenu de la foi qui est posé.

Ce contenu est certes comme récapitulé par les « deux membres » de la *shahāda:* Unicité de Dieu, mission de Muḥammad Envoyé de Dieu. Témoigner de cette mission revient en effet à adhérer de foi à l'ensemble du texte coranique considéré comme révélé par Dieu et garanti par la véridicité du Prophète. Mais très vite, s'appuyant sur des textes ou du Coran ou de *ḥadīth*, la tradition musulmane en vint à dégager un ensemble de propositions jugées essentielles, et devant être explicitement connues et professées. — « Les croyants, dit le texte célèbre de *Coran*, 2, 285, croient en Dieu, ses anges, ses livres, ses envoyés ». Un *ḥadīth* non moins célèbre reprend : « La foi, c'est que tu croies en Dieu, à ses anges, à la vie future, aux prophètes, à la résurrection » (2). Un autre, souvent cité, ajoute :

(1) Cf. *Maqālāt*, t. 1, p. 197 (voir A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 120 et 132).

(2) Cf. *ḥadīth* dit « de Gabriel » (questions adressées par l'ange Gabriel au Prophète), Bukhārī, *Īmān*, 37.

« et que tu croies dans le décret divin pour le bien et le mal, le doux et l'amer ». Un autre enfin : « Le Prophète a dit : l'homme n'a la foi que s'il croit en quatre choses : 1° s'il témoigne qu'il n'y a point de divinité — si ce n'est Dieu ; 2° que je suis l'Envoyé de Dieu chargé d'enseigner la vérité ; 3° s'il croit en la résurrection après la mort ; 4° s'il croit au décret divin pour le bien et le mal, le doux et l'amer » (1). — En groupant ces divers textes, nous avons donc : les deux membres de la *shahāda*, c'est-à-dire Unicité de Dieu, mission de Muḥammad, — cette dernière explicitée par l'existence des anges, les livres révélés (Tōrāh, Évangile, Coran), la mission des prophètes-envoyés, la résurrection des corps, le décret prédéterminant de Dieu, pour le mal comme pour le bien.

La distinction est traditionnelle entre les « thèses nécessaires » que l'on ne peut nier sans commettre le péché de *kufr*, et les thèses secondaires que l'on peut ignorer sans faute, du moins sans faute grave (2). Mais il faut se rappeler qu'il n'y a pas de magistère doctrinal vivant en Islām, qu'il n'y a donc pas de dogme « défini ». Dès lors, la liste des « thèses nécessaires » variera selon les écoles, voire les auteurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les *Fiqh Akbar* I et II, la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa*, les célèbres « credo » des *Maqālāt*, de l'*Ibāna*, etc. Au gré des discussions d'écoles, nous verrons les manuels postérieurs reprendre l'accusation de *kufr* qui fut portée contre les thèses mu'tazilites du Coran créé ou de l'impossibilité de la vision de Dieu *(ru'yat Allāh)* (3). Et Ghazzālī, dans le débat du *Tahāfut*, avait déclaré entachées de *kufr (takfīr)* les thèses des *falāsifa* sur l'éternité du monde, la (non) connaissance divine des singuliers, la (non) résurrection des corps (4). Le même Ghazzālī, par ailleurs, reprenant un souhait qu'al-Ash'arī

(1) Cf. Bājūrī, *op. cit.*, p. 66. La prédestination au mal comme au bien, affirmation traditionnelle en Islām, doit être considérée comme faisant suite à l'interprétation littérale de certains textes plutôt que comme l'enseignement explicite du Coran lui-même.

(2) Cf. Gardet-Anawati, *op. cit.*, p. 433-435 et réf.

(3) Cf. Jurjānī, *Sharḥ al-mawāqif*, t. 8, p. 342 et sq.

(4) *Tahāfut al-falāsifa*, éd. Bouyges, *Bibliotheca arabica scholasticorum*, Beyrouth, 1927, p. 376-377.

formula sur son lit de mort, disent ses biographes, demande dans le *Munqidh* de ne pas brandir l'accusation d'impiété au cours des discussions d'école (1). En définitive, il restera toujours loisible de s'en tenir aux textes ci-dessus du Coran et des *ḥadīth*, à moins encore peut-être. C'est ainsi qu'à l'époque contemporaine Muḥammad 'Abduh se borne à définir le contenu requis de foi explicite par « la certitude dans la croyance en Dieu, en ses prophètes, et dans le dernier Jour, sans autre entrave que le respect dû aux paroles des prophètes » (2), reprise simplifiée et condensée, donc, des *ḥadīth* de base.

Or, quelle que soit la solution adoptée quant à la « nature de la foi », on peut dire que ce minimum de contenu explicite est considéré comme acquis dans le témoignage des membres, de la langue, du jugement de véridicité, que demandent les écoles. L'assentiment aux propositions récapitulées dans les textes que nous avons cités, ou leur équivalent, est assumé par le témoignage de foi ; et ces propositions à leur tour sont comme explicitées ou prolongées par l'ensemble des sūrates coraniques. Il n'est pas requis, pour que la foi soit valide, de « témoigner » *(ashhadu ann)* de chaque phrase-proposition du Coran. Mais il est requis de témoigner de la mission de Muḥammad, qui « récita » le Coran comme Parole divine « descendue » sur lui (3).

### *Foi extérieure* (ẓāhir) *et foi intérieure* (bāṭin) *(et les traditions shī'ites)*

C'est avant tout dans les courants shī'ites et gnostiques que fleurit cette distinction. Nous nous bornerons à la signaler, à titre d'exemple, selon un bref chapitre des *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* (4). Et c'est pour une double raison que nous choisissons ce texte : d'une part, la gnose shī'ite s'y est comme décantée, —

(1) *Munqidh min al-ḍalāl*, éd. Mahmud Qasim, le Caire s. d., p. 73-74, renvoyant au *Faiṣal al-tafriqa*.

(2) *Risālat al-tawḥīd*, éd. du Caire 1353H., p. 202 (trad. franç. ici quelque peu défectueuse, de B. Michel et M. 'Abd al-Rāziq, Geuthner, Paris 1925, p. 138).

(3) La Parole divine étant garantie par la véracité du Prophète, ne pas adhérer à l'enseignement de celui-ci reviendrait à mettre en doute le Témoignage même de Dieu.

(4) Éd. du Caire, 1347H./1928, t. 4, p. 128-129.

d'autre part l'influence des *Ikhwān* sur Ghazzālī (et par là sur l'« orthodoxie » sunnite) est indéniable.

*La foi extérieure*, dit le texte des *Rasā'il*, est l'affirmation par la langue de cinq vérités : 1° existence d'un Créateur unique de toute chose, Vivant, Puissant, Sage ; 2° existence des anges, qui sont les meilleures des créatures, et à qui est confiée la garde de l'univers ; 3° Dieu a fait d'une élite (de nature) parmi les fils d'Adam un intermédiaire entre les anges et les hommes, chargé de transmettre aux hommes ce qui lui vient des anges par révélation et prophétie ; 4° existence des vérités ainsi transmises en langues diverses par inspiration ou révélation prophétique ; 5° possibilité de fait de la résurrection, réalité de la vie future, rassemblement de la race humaine au dernier Jour, récompense des œuvres bonnes, châtiment des actions mauvaises. Et en justification sont cités deux textes du Coran : « Les croyants sont ceux qui croient en Dieu, ses anges, ses livres, ses envoyés » (1), et « et en le dernier Jour » (2).

Est-il besoin de noter que le contenu ici exigé des vérités de foi adopte une formulation quelque peu différente de la formulation sunnite habituelle : tout d'abord en ce qui concerne l'unicité divine, puis en raison de l'accent mis sur l'angélologie, — une angélologie tout influencée par les habituelles gnoses émanatistes ; en raison enfin de l'explication donnée de la prophétie, qui devient une fonction de nature réservée à une élite intermédiaire entre les anges et les hommes. Nous avons là une théorie toute proche de celle de la *falsafa*. Il n'est pas sans intérêt d'ajouter qu'Ibn Khaldūn la fera sienne, la présentant comme notion musulmane proprement dite (3).

*La foi intérieure*, elle, qui sera la vraie foi, aura le même contenu objectif que la foi extérieure : elle se définira par la pensée intime du cœur se portant avec certitude savoureuse sur les vérités professées par la langue. Ce n'est pas ici un *taṣdīq* qui est en jeu, mais l'« idée », la conception intellectuelle *(iḍmār)* qui « réalise » la certitude *(yaqīn)* de l'objet de foi. Le *taṣdīq*

(1) Verset 2, 285, déjà cité.
(2) *Coran*, 33, 21 et 60, 6.
(3) *Muqaddima*, p. 68 et ss./I, p. 196 et ss.

ash'arite était un jugement de véridicité sur les propositions révélées par le Prophète, il s'arrêtait à ces propositions. La « foi intérieure » entend les dépasser en quelque sorte, par une expérience intellectuelle savoureuse. Il conviendra, en lisant les textes « orthodoxisés » de Ghazzālī, de se rappeler l'origine mêlée de gnosticisme et d'ismā'īlisme de ce *yaqīn* conçu comme illumination inébranlable, et qui en vient à appeler réalité de la foi une saveur expérimentée d'*évidence* intérieure. — Par ailleurs, il est remarquable que les chapitres suivants des *Ikhwān al-ṣafā'* intègrent à cette certitude les sentiments religieux de *tawakkul*, *ikhlāṣ*, *ṣabr*, etc. (1), — analogues à ceux qu'Ibn Taymiyya situera dans le prolongement et l'intériorisation de la foi en Dieu inaccessible, s'opérant dans le cœur du fidèle par l'empressement apporté à adhérer et à obéir aux propositions du texte coranique (2).

## II

### Quatre questions touchant la foi

Nous nous sommes longuement attardé sur la nature intrinsèque de l'acte de foi. C'est elle en définitive qui éclaire et situe les autres aspects de la recherche. Un exemple nous est ainsi donné de l'interaction des deux principes, d'ordre historique et d'ordre spéculatif, auxquels nous faisions allusion au début de ces pages. C'est autour du principe d'ordre historique que s'organisèrent dès les premiers siècles les débats qu'il nous reste maintenant à résumer ; mais c'est la solution apportée au problème spéculatif de la nature de la foi qui permet de cerner vraiment les divergences d'écoles auxquelles ils donnèrent lieu. Quatre questions principales méritent de ce point de vue notre intérêt. A la suite des auteurs musulmans eux-mêmes, nous les formulerons ainsi : 1° quels sont les rapports de la foi *(īmān)* et de l'*islām ;* 2° la *taqiyya* ; 3° la foi peut-elle ou non croître et diminuer ; 4° y a-t-il des degrés dans la foi.

(1) *Rasā'il, op. cit.*, p. 129 et ss.
(2) Voir ci-après, p. 94-95.

*Īmān et islām*

Ce fut l'une des toutes premières questions que se posa la communauté musulmane. Si *īmān*, foi, évoque l'état de qui s'est confié à..., *islām*, du point de vue lexicographique veut dire remise (totale) à... On connaît les grands textes coraniques : « J'agrée pour vous l'*islām* comme religion » (1) ; et encore : « La religion aux yeux de Dieu est l'*islām* » (2). Ce qui signifie au sens obvie : la remise totale à Dieu, telle est la religion. Puis, Islām, par antonomase, désignera la religion de qui professe la véridicité de Muḥammad et l'authenticité du Coran.

Tout au long du texte coranique, jamais *islām* ne perd ses connotations étymologiques. On comprend dès lors que souvent *īmān* et *islām* apparaissent dans le Livre comme étroitement liés, voire convertibles (3). On ne saurait cependant les dire, avec Wensinck, absolument synonymes (4). Il n'est que de se reporter au texte médinois *Coran*, 49, 14 : « Les Bédouins ont dit : ' nous croyons *(āmannā)* '. Dis-leur : vous ne croyez pas ! mais dites : nous avons fait profession d'*islām (aslamnā)*. La foi n'est pas encore entrée en vos cœurs » (5). En ce verset, le sens intériorisé (remise sincère à...) s'efface devant l'adhésion extérieure à une religion reconnue. Et ainsi, deux sens d'*islām* s'enchevêtreront dans les analyses des docteurs : 1) remise à Dieu, donc obéissance et croyance au message du Prophète (6) ; 2) appartenance religieuse manifestée par la profession verbale ou (et) par l'observance extérieure des œuvres prescrites ,— sans préjuger de l'adhésion intime du cœur et de l'esprit (7).

Les écoles mu'tazilites qui identifient foi et œuvres prescrites

(1) *Coran*, 5, 3.

(2) *Id.*, 3, 19.

(3) « Celui dont le cœur a été ouvert par Dieu à l'*islām*, celui-là est en une lumière de son Seigneur », *Coran*, 39, 22, etc.

(4) *The Muslim Creed*, p. 22.

(5) Cf. sens analogue du *ḥadīth*, Bukhārī, *Īmān*, 18.

(6) Pour cette notion d'*islām* comme adhésion et soumission aux Commandements, v. *Fiqh Akbar II* a. 18 (*Muslim Creed*, p. 194), — et par exemple le manuel de Bājūrī, *op. cit.*, p. 28 *in fine*.

(7) *Id.*, p. 29, début.

identifient de même foi et *islām:* étant bien entendu que l'intention droite est nécessaire à la validité de l'œuvre.Et parmi toutes les prescriptions qui constituent indivisément *īmān* et *islām*, il en est cinq qui seront considérés comme leurs piliers *(arkān):* avant tout et absolument les deux *shahāda* dont la profession verbale fait entrer dans la communauté musulmane ; puis, les quatre obligations si souvent redites : prières cultuelles, jeûne du *ramaḍān*, aumône légale, pèlerinage à la Mekke une fois au cours de la vie (1). — L'opinion des nombreux ḥanafites qui considèrent eux aussi *īmān* et *islām* comme synonymes, mais comme définis par l'œuvre de la langue prononçant la *shahāda*, se situe en définitive dans la ligne même de la thèse mu'tazilite ; la particularisant toutefois, centrant le témoignage sur le verbe humain, car il engage totalement celui qui le profère.

Cependant, un article important du *Fiqh Akbar II*, texte ḥanafite-māturīdite du IVe s. H. environ, éclaire un peu différemment les rapports étudiés. La foi, y est-il dit, est confession verbale et adhésion de l'esprit ; l'*islām* est l'accord donné et la soumission aux commandements de Dieu. Ici, *īmān* se prend donc au sens d'adhésion sincère et témoignage de foi proféré ; *islām* au sens de soumission et intérieure et extérieure aux œuvres prescrites. Il en résulte que les deux notions ne se recoupent pas, mais s'appellent et complètent l'une l'autre, et que les réalités exprimées par l'une et l'autre s'unissent dans la notion plus large de « religion » *(dīn)* (2).

La ligne ash'arite au contraire, et ses nombreuses ramifications, aura tendance à nettement distinguer *īmān* et *islām*. L'effort d'élucidation d'al-Ash'arī lui-même se situe comme suit. Nous avons vu les deux « credo » des *Maqālāt* et de l'*Ibāna* définir la foi comme étant (témoignage de la) parole et (des) œuvres. Par ailleurs, l'affirmation de Dieu, ses anges, ses envoyés, et leurs messages donnés au nom de Dieu, sont présentés en l'un et l'autre texte comme le condensé de ce dont il convient de

(1) Cf. par exemple Bukhārī, *Īmān*, 1. — Cf. la définition de l'*islām* du « *ḥadīth* de Gabriel » où est omise la mention du pèlerinage.

(2) *Fiqh Akbar II*, a. 18 (Wensinck, *Muslim Creed*, p. 194).

faire profession (1). Les deux « credo » jusqu'ici coïncident. Mais voici les divergences. Les *Maqālāt*, un peu plus loin, reprennent le mot-à-mot du « *ḥadīth* de Gabriel », et disent : telle est la foi, la définissant ici par son contenu, dont la parole et les œuvres doivent témoigner. Or, le même passage définit simplement l'*islām* par les deux membres de la *shahāda*, autrement dit par le témoignage verbal qui fait appartenir à la communauté musulmane. Il conclut sans plus : *islām* est autre qu'*īmān*. — Le « credo » de l'*Ibāna*, lui, ne définit pas l'*islām*, mais affirme qu'il est « plus large » que la foi, qu'il déborde la foi, que tout *islām* n'est pas foi (2).

Ces formulations, quelque peu hésitantes encore, nous donnent les principes des solutions futures. Les juristes shāfi'ites (et l'on sait la fréquente rencontre shāfi'isme-ash'arisme) semblent bien s'inscrire en continuité avec le « credo » des *Maqālāt*, quand ils précisent : la foi suppose accord entre le cœur et la langue, tandis que la profession verbale sans accord du cœur peut s'appeler *islām* (3). — Mais nous avons vu l'ensemble de l'école ash'arite s'orienter dans la perspective tracée par le *Luma'* de son fondateur. Elle fera du jugement de véridicité, du *taṣdīq* intérieur le formel de la foi, et définira l'*islām* par l'observance des prescriptions impérées par la Loi, avant tout, donc, par la profession de la *shahāda*. Dès lors, diront les ash'arites, la foi (*taṣdīq* intérieur) pourra exister sans *islām;* de même que l'*islām* pourra se « pratiquer » sans qu'il y ait foi (4).

Comment l'entendre ? La grande distinction est celle-ci. L'*islām* sans *īmān* est le fait des « hypocrites » *(munāfiqūn)* que le Coran sans cesse menace de sévères châtiments (5). Tel est bien le sens du verset 49, 14. Jamais l'*islām* sans la foi ne

(1) Ainsi débutent l'un et l'autre « credo » (cf. *Ibāna*, p. 9 et *Maqālāt*, t. 1, p. 320). — Même affirmation du *contenu* de la foi dans le *Fiqh Akbar II*, a. 1 (Wensinck, *Muslim Creed*, p. 188).

(2) *Maqālāt*, t. 1, p. 322 et *Ibāna*, p. 10 (Cf. McCarthy, *op. cit.*, p. 243).

(3) Cf. par exemple Jurjānī, *Ta'rīfāt*, éd. Flügel, Leipzig 1845, p. 23.

(4) Cf. à l'époque contemporaine, la thèse de Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayyat Muḥammad*, Le Caire 1358H., p. 506.

(5) Ainsi la sūrate 63, etc. (textes coraniques très nombreux).

peut conduire au salut (1). S'il y a au contraire foi intérieure sans *islām*, deux cas sont à considérer : 1) Ou bien le témoignage *extérieur* que comporte l'*islām* professé comme religion est rendu impossible par un obstacle insurmontable. En ce cas, il n'y a pas faute. Celui qui professe la foi en son cœur seulement ne sera pas « croyant aux yeux des hommes » sans doute, et ne pourra bénéficier du statut de qui appartient à la communauté musulmane ; mais il sera « croyant aux yeux de Dieu », et donc musulman (2). Ou bien le témoignage extérieur de l'*islām* sera possible, et n'est pas rendu par lâcheté, faiblesse ou tiédeur : c'est à une forme atténuée d'hypocrisie que nous avons alors affaire, et qui reste de soi un cas particulièrement grave, non de *kufr*, mais de prévarication *(fisq)*. — En conclusion dira Bājūrī (3) *īmān* et *islām* différent quant à leur significat, mais, du point de vue de la Loi, s'identifient dans le sujet qui les professe, car le jugement intérieur de véridicité concernant les propositions de foi est *toujours* indispensable, et non moins, sauf empêchement absolu, le témoignage extérieur d'obéissance à Dieu et au Prophète qu'est l'*islām*.

La distinction établie par l'école ash'arite entre foi et *islām* sera maintenue cependant et gardera toute son importance du point de vue de la communauté musulmane comme cité terrestre. Quiconque fait profession d'*islām* est sujet de la communauté, soumis à ses obligations, donc aux obligations de la Loi coranique, au *taklīf*. Son *islām*, certes, n'aura valeur de salut que s'il est l'expression de sa foi. Mais cela ne regarde plus la cité des hommes, car Dieu seul juge les cœurs.

*La foi peut-elle se « voiler »? — Problème de la* taqiyya(4)

A la bien voir, cette question n'est qu'une particularisation de l'un des cas déjà rencontrés : l'adhésion du cœur est totale,

(1) De même les « œuvres » ne sauraient avoir valeur de foi sans la *niyya* (cf. Bukhārī, *Īmān*, 41) ; et si les ḥanafites-māturīdites définissent la foi par la confession verbale, c'est en y joignant l'adhésion intérieure.

(2) Cf. ci-après, p. 103-104.

(3) *Op. cit.*, p. 29.

(4) Pour analyses et références, voir l'excellent article *Taḳīya* de R. Strothmann, *EI.*

mais un obstacle insurmontable empêche d'en témoigner extérieurement. Il s'agit ici d'un obstacle tel que la profession de la foi musulmane entraînerait ou la mort, ou la torture, ou du moins une contrainte jugée insupportable.

Or, « pas de contrainte dans la religion », dit le Coran (1) ; et celui qui, sous la contrainte, recourt à des aliments interdits, ne pèche point (2). Bien plus, quand le Coran abandonne tout homme qui renie Dieu au « courroux divin » et au « tourment terrible », ne précise-t-il pas : « excepté celui qui a subi la contrainte, et dont le cœur reste apaisé dans la foi » (3) ?

Le principe de la *taqiyya* (prudence, crainte, traduit Strothmann) ne doit pas s'entendre comme une « hypocrisie ». Aux yeux de l'Islām, c'en est même l'inverse. L'hypocrite, lui, simule la foi en Dieu, alors que son cœur s'en détourne. Ce faisant, il lèse le premier des « droits de Dieu », il galvaude la parole ou l'acte de témoignage. Celui qui recourt à la *taqiyya* au contraire rend en son cœur le témoignage, il adhère par le jugement de véridicité, il prononce en son cœur la *shahāda*, et témoigne de son mieux en secret par les « œuvres des membres ». Si la contrainte extérieure l'oblige à parler ou à agir contre la réalité de la foi, à la couvrir d'un voile *(kitmān)*, il en sera excusé. Ceux qui le contraignent ainsi n'ont aucun droit sur sa parole et ses actes. « Si quelqu'un, dit Tabari commentant *Coran*, 16, 106, subit une contrainte et confesse la religion des incroyants avec sa langue, tandis qu'en son cœur il pense le contraire, et cela pour échapper à ses ennemis, il n'encourt aucun blâme, car Dieu prend ses serviteurs selon ce qu'ils pensent en leur cœur » (cité par Strothmann).

Cette justification de la *taqiyya* semble référer de façon obvie à la notion de foi de l'école ash'arite définie par le *taṣdīq* intérieur. Faut-il dire que pour les mu'tazilites qui identifient foi et œuvres, ou pour les ḥanafites-māturīdites qui identifient foi et profession verbale, la *taqiyya*, dans la mesure où elle est acceptée, devient un « cas de nécessité » qui autorise le croyant à « apostasier » ?

(1) 2, 256.
(2) *Id.*, 2, 173.
(3) *Id.*, 16, 106.

Ce serait à notre sens fort mal comprendre la foi-témoignage (des œuvres ou de la langue) qui est en jeu. L'affirmation verbale et l'observance des œuvres prescrites sont témoignage de foi parce que Dieu l'a révélé ainsi. C'est la Parole coranique qui *fait* la valeur sacrée de la *shahāda* et des œuvres. Et c'est pourquoi l'hypocrite qui les trahit en son cœur commet un sacrilège. Mais les paroles ou les actes de non-foi à quoi des infidèles contraindraient les croyants n'ont de soi aucune valeur de témoignage. Ce ne sont que vaines apparences. Elles n'engagent pas l'homme vis-à-vis de Dieu.

Le principe de la *taqiyya* sera donc en général déclaré compatible avec l'obligation de la foi qui seule assure le salut. La pensée musulmane cependant restera comme déchirée entre le témoignage extérieur qui est un droit de Dieu, et cette sauvegarde des biens de l'homme ou de la communauté, à l'abri du voile tissé par la « crainte ». Dans quelle mesure la *taqiyya* est-elle permise ? ou obligatoire ? Est-ce une indulgence divine ménageant la faiblesse du serviteur ? ou un « devoir de communauté » s'abritant derrière l'intérêt général ?

La solution sunnite varie selon les écoles et les auteurs. Les mu'tazilites sont en général sévères, eux qui, dans la « commanderie du bien » *(amr bi l-ma'rūf)*, ne se contentent guère de la simple protestation intérieure et cachée. Mais la réponse la plus fréquente est celle-ci : pour les êtres faibles, femmes, enfants, vieillards, malades, et ceux qui ne les peuvent quitter, la *taqiyya* reste toujours permise. Elle ne l'est, pour les hommes valides, qu'en cas de danger extrême et soudain : car, s'ils le peuvent, ils doivent, de préférence, à l'exemple de l'*hijra* du Prophète, s'expatrier, fuir dans le *dār al-'adl*. Si cependant, la contrainte ne dépasse pas ce qui est supportable, qu'ils souffrent pour le témoignage de la foi ! Rares sont les sunnites qui ont envisagé la *taqiyya* comme obligatoire. Celui qui la pratique à bon escient n'est sans doute pas coupable, mais celui qui souffre et même meurt pour sa foi mérite la gloire du *shahīd*, du « témoin » qui combat « sur le chemin de Dieu ».

Mais dans les groupes schismatiques, la question se devait revêtir d'une acuité vitale. Les stricts khārijites ne repousseront

pas la « crainte » (1) : disons même qu'ils l'adapteront aux exigences de leur vie communautaire, et, dans l'état d'« obscurcissement », les Ibāḍites y verront volontiers une valeur proprement religieuse (2). — Mais ce sont les shī'ites, on le sait, qui insistèrent le plus sur la *taqiyya*, et en firent un principe d'action. Certes, la « passion » de 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn sollicite leurs fidèles au témoignage de foi, — jusqu'au sang. Mais ils interprétèrent l'attitude de 'Alī sous les trois premiers Califes dans le sens de la *taqiyya;* et de même la *ghayba* de l'Imām, « disparu » aux yeux des hommes. Chez les shī'ites, « voiler la foi » devient non seulement permis, mais obligatoire, pour le bien et la sauvegarde commune. C'est « notre *jihād* », disent des auteurs. Il convient cependant ,comme y insiste R. Strothmann, de ne pas oublier maintes réserves apportées, et que toujours ce « devoir de *taqiyya* » cesse quand un groupe suffisant de fidèles permet la révolte et le combat (3).

La justification théorique se situe ici dans la dominante même de la notion shī'ite de foi, et la distinction entre foi extérieure et foi intérieure, cette dernière étant la seule authentique. L'illumination du cœur, qui est foi, ne s'obscurcit point dans la *taqiyya;* bien plus, l'obligation de vaincre intérieurement la contrainte extérieurement subie peut intensifier la foi intérieure et donc être une occasion de progrès dans la lumière.

A quelque école ou secte qu'ils appartiennent, les auteurs présentent toujours la *taqiyya* comme une prudence, non comme une lâcheté, comme une affirmation intérieure de foi, non comme un mensonge. Il ne saurait y avoir mensonge sous la contrainte, puisque le témoignage de vérité, l'accord de la langue et du cœur, reste, en tout état de cause, mesuré par le critère du Coran. Ceux qui contraignent le croyant à renier sa foi n'ont pas droit au témoignage.

(1) Seuls, semble-t-il (cf. R. Strothmann, *ibid.*) les azraqites s'y refusaient, du moins quand il s'agissait de sauver des biens matériels.

(2) « La *taqiyya* est une couverture pour le croyant : celui-là qui n'a pas de *taqiyya* n'a pas de religion » (Jumayyil b. Khamīs, *Qāmūs al-sharī'a,* Zanzibar 1297-1304, XIII, 127 sq., cité par R. Strothmann).

(3) 40 hommes, selon une tradition ismā'īlienne ; le nombre des combattants de Badr, selon les Zaydites *(id.).*

*La foi peut-elle croître et diminuer?*

Cette question apparaît très tôt, elle aussi, dans les recherches d'écoles. Elle sera reprise sans grand changement tout au long des siècles, alors même que ne cesseront de se préciser et de se développer les analyses sur la nature de la foi. Le principe mis en avant est en effet assez simple : ceux pour qui toute désobéissance délibérée est incrédulité, n'admettent pas du plus ou du moins ; la foi peut se perdre, elle ne peut varier. — Même réponse quand la foi est définie par le seul témoignage (sincère) de la langue. — A l'opposé les écoles qui font des œuvres soit le témoignage de la foi, soit son achèvement, la déclareront susceptible de plus et de moins. Et ainsi :

1) Pour les khārijites et karrāmiyya, la foi ne saurait varier. Donnée en un bloc, elle se maintiendra ou se perdra en un bloc, selon que se maintiendra ou se perdra l'obéissance à la Loi ;

2) Pour les mu'tazilites, la foi qui *est* le témoignage des œuvres, peut varier en elle-même : elle croît à mesure que les œuvres sont accomplies, elle décroît à mesure qu'elles sont omises ;

3) Pour les murji'ites et les ḥanafites-māturīdites, elle est immuable, mais non point comme l'entendaient les khārijites. La *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa* l'explicite comme suit [1] : « La foi n'est point susceptible de croître ou de décroître. Son affaiblissement en effet ne se peut concevoir qu'en connexion avec un accroissement de l'incrédulité *(kufr)* ; et son progrès, en connexion avec l'affaiblissement du *kufr*. Ceci impliquerait que l'on puisse être au même instant croyant et incroyant : et comment serait-ce possible ? » [2] La foi étant définie ici par le témoignage de la langue *(shahāda)* et l'adhésion intérieure à ce que la langue exprime, rien ne peut en être retranché, rien ne peut y être ajouté. La foi et les œuvres sont distinctes. Omettre

(1) *Waṣiyya*, a. 2 (Wensinck, *Muslim Creed*, p. 125).

(2) Cf. dans le même sens *Fiqh Akbar II*, a. 18. Mais des influences se sont exercées. Si bien, note Wensinck (*Muslim Creed*, p. 194, n. 1), que certains manuscrits du *Fiqh Akbar II* ajoutent : « il en est ainsi quant à l'objet de la foi ; mais elle peut croître et décroître quant à la certitude et à l'adhésion intérieures ».

une œuvre obligatoire est une désobéissance, ce n'est pas une faute directe contre la foi ;

4) Les « credo » des *Maqālāt* et de l'*Ibāna*, qui définissaient la foi par la parole et les œuvres, la déclareront logiquement, en continuité sur ce point avec les mu'tazilites, susceptible de croître et décroître. L'école ash'arite la définira de préférence par le jugement intérieur de véridicité. Elle intégrera cependant l'enseignement de son fondateur, nous l'avons vu, en faisant du témoignage de la langue, là où il n'est pas absolument impossible, la « condition » de la foi ; et des œuvres, son perfectionnement ou achèvement. On dira dès lors que la foi croît en son achèvement, en fonction de l'obéissance aux commandements de Dieu ; et décroît en fonction des désobéissances. Ibn Taymiyya conclura de même (1).

Mais le noyau de foi, si l'on peut dire, qui est constitué par le *taṣdīq*, sceau apposé par Dieu sur le cœur de l'homme, répondance créée à la « foi incréée » de Dieu, est immuable. Il peut se perdre totalement par un acte d'incroyance, il ne peut varier. Ainsi en est-il de la foi des anges. Et dans la mesure où l'école reconnaît aux Prophètes et Envoyés le privilège de la *'iṣma*, de l'impeccabilité (2), du moins en ce qui concerne les « grandes fautes », on dira que la foi des prophètes peut croître, « car ce qui est parfait est susceptible de le devenir davantage » (3), mais sans décroître jamais. — En résumé, le *kalām* ash'arite conclura volontiers : la « foi incréée » de Dieu et la foi des anges ne peuvent ni croître ni diminuer ; la foi des prophètes peut croître, mais non diminuer ; la foi du commun des hommes seule peut ou croître ou diminuer (4) ;

5) Pour les traditions ṣūfies (et shī'ites) enfin qui insisteront

(1) Cf. Laoust, *Doctrines d'Ibn Taymiyya*, *op. cit.*, p. 471, renvoyant à la *Risālat al-furqān*, éd. du Caire 1310H., p. 36-41.

(2) Voir un bon exposé de la question ap. Jurjānī, *Sharḥ al-mawāqif*, t. 8, p. 263 et ss. ; également Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal* (et son commentaire par le shī'ite Naṣīr al-Dīn Ṭūsī), éd du Caire, s. d., p. 157-161.

(3) Bājūrī, *op. cit.*, p. 30.

(4) Déjà Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, p. 53, avec cette différence qu'il admet, selon les *ahl al-taṣawwuf*, une variation possible quant à la réalité intrinsèque de la foi.

sur la « foi intérieure », le *taṣdīq* n'est plus seulement jugement-témoignage de véridicité. Il est une adhésion-lumière qui peut croître en force et certitude (1). L'accroissement et la diminution de la foi porteront alors sur son essence même, comme sur son perfectionnement par les œuvres. Il sera fréquent que cette « intériorisation » de la foi s'unisse, dans une même présentation, aux dominantes ash'arites.

Il reste que la foi-témoignage de l'Islām n'est pas « vertu » au sens aristotélicien, c'est-à-dire une disposition stable qui se perfectionne par les actes. C'est sans doute l'effort de synthèse ash'arite qui évoquerait le plus directement l'*habitus* de foi. Mais il ne faut pas oublier que pour l'école tout acte « libre » est directement créé par Dieu dans le réceptacle humain. Les actes d'obéissance qui peuvent être dits un « accroissement » de la foi, ne renforcent pas directement l'adhésion intérieure ; ils l'épanouissent ou le perfectionnent, mais le laissent inchangé en sa nature même. En ce sens, certains docteurs en *kalām* diront volontiers que Dieu dépose en chaque cœur humain la « quantité » immuable de foi qu'il lui prédestine.

### *Les « degrés » de la foi*

Cette question, quelque peu corrélative de la précédente, s'en distingue cependant. Il ne s'agit plus de niveaux inférieurs ou supérieurs de foi mis en regard de l'accomplissement ou de l'omission des œuvres. Il s'agit des degrés de la foi en sa nature intrinsèque, et qui se prennent du côté de l'intellect ou du cœur comme « lieu des sciences religieuses ». — A vrai dire, et bien que certains aspects de cette question puissent s'enraciner dans l'attitude des « pieux Anciens », la recherche, ici, n'est pas liée aux toutes premières discussions politico-religieuses de la communauté musulmane. Maints traités ash'arites, quand ils en font mention, n'hésitent pas à y intégrer des influences gnostiques, dont l'origine se situe dans les élaborations shī'ites et ṣūfies. Nous en avons vu comme une esquisse dans la distinction entre « foi extérieure » et « foi intérieure » des *Ikhwān al-ṣafā'*.

(1) Cf. Kalābādhī, *id.*, p. 52.

Les manuels les plus « classiques » distinguent deux degrés de foi. Nous pouvons avec Ghazzālī en énumérer trois (1). *a)* La foi par acceptation (passive), par *taqlīd*. La plupart des traités sont sévères à son égard, et ne la déclarent « valide » que pour qui est réellement incapable de s'élever plus haut. « Foi des simples », si l'on veut, mais fragile. *b)* La foi à base de connaissance (ou de science), *īmān 'an al-'ilm*. C'est la foi éclairée qui « prouve » son objet, et qui a toutes les préférences des docteurs en *kalām*. C'est elle aussi dont la notion sera le plus volontiers en lutte aux attaques de leurs ennemis, aussi bien traditionnistes que *falāsifa*. *c)* La foi que Ghazzālī appelle « de certitude », *yaqīn*. Mais ici nous devons distinguer .En effet :

1) La ligne des « pieux Anciens », qui condamne l'usage de la dialectique et du syllogisme en matière religieuse, réunirait volontiers dans une même désapprobation le *taqlīd* et tous les arguments du *'ilm al-kalām* (donc, de la « foi à base de science »). Selon la remarque de Henri Laoust à propos d'Ibn Taymiyya, on peut dire que pour eux « la foi est totalitaire » (2). Elle ne s'identifie pas avec les œuvres comme le voulaient, avec des nuances de sens différentes d'ailleurs, khārijites et mu'tazilites. Disons plutôt que, pour atteindre la pleine dimension de sa réalité intrinsèque, la foi présuppose les œuvres, elle présuppose l'*islām* entendu comme « soumission ponctuelle aux prescriptions objectives » de la Loi (3). Mais cette « soumission ponctuelle » n'est que son *background*. Car, selon Ibn Taymiyya, elle exige que soient vécus dans le cœur du croyant les sentiments de crainte de Dieu *(khawf)*, d'abandon *(tawakkul)*, d'humilité *(dhill)*, de support patient *(ṣabr)*. Bien plus, elle exige non seulement l'observation, mais l'amour *(maḥabba)* de la Loi de Dieu et du Commandement de Dieu (4). Si bien qu'elle trouve son épanouissement dans l'observance fidèle et joyeuse des prescriptions : avant tout proclamation de la *shahāda* et les quatre « piliers » de l'Islām. Cette foi « totalitaire » à son tour

(1) Cf. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn, éd. cit.*, p. 107-108.
(2) *Op. cit.*, p. 470.
(3) *Ibid.*, renvoyant au *Kitāb al-Īmān*, p. 32.
(4) *Id.*, p. 471.

comporte des degrés : du *walī* (« proche » de Dieu) au *ṣiddīq* (le très véridique, le juste), du *ṣiddīq* au prophète... Partie de l'*islām* pris au sens d'un « ritualisme conformiste », la foi aboutit à l'*iḥsān*, ou encore à l'*ihklāṣ*, la sincérité totale, annihilation *(fanā')* de la volonté dans l'amour exclusif du Commandement divin. Ces termes de *fanā'*, *iḥsān*, etc., nous le prouvent : dans le *Kitāb al-īmān* d'Ibn Taymiyya, la ligne des « pieux Anciens » intègre, dans l'adhésion monolithique à Dieu comme Mystère, maintes élaborations du passé, y compris des valeurs venues sans doute des expériences ṣūfies.

2) Ghazzālī — du moins dans l'*Iḥyā'* — n'avait guère accordé plus d'importance à la foi « scientifique » préconisée par les gens du *kalām* qu'à la foi par *taqlīd* du vulgaire. Le degré supérieur du *yaqīn* est pour lui la seule vraie foi (1), comme l'était la « foi intérieure » pour les *Ihkwān al-ṣafā'*. Il serait certes d'accord avec Ibn Taymiyya pour faire des sentiments de crainte, d'espérance, d'abandon, d'humilité, de support, autant de « notes » de la foi de certitude. Mais ces sentiments religieux apparaissent bien chez lui comme l'effet de l'expérience de certitude intérieure, qui est un « dévoilement » *(kashf)* intellectuel savoureux, opérant sur l'objet des propositions de foi. La foi ici tend à s'abolir dans l'illumination intérieure (2). En certains opuscules de la dernière période de sa vie, Ghazzāli sera loin d'écarter du « dévoilement » l'ésotérisme d'interprétations gnostiques, tout influencées de monisme néoplatonicien.

3) Nous aurions, dans cette ligne, autant de nuances que d'écoles, au gré d'influences ou grecques ou iraniennes. Nous noterons seulement l'accueil que l'Islām sunnite postérieur sut leur réserver. La foi « scientifique » se revêt, certes, d'une valeur positive. Mais elle est surclassée par une recherche de « dévoilement ». C'est ainsi que le manuel populaire de Bājūrī (3), après les deux premières étapes de l'acceptation passive et de la

(1) *Iḥyā'*, p. 107-108.

(2) En référence à des versets coraniques où la foi, et plus explicitement l'Islām et le Coran (et la Torāh, et l'Évangile, cf. *Coran*, 5, 44, 46) sont présentés comme une lumière, — comme un passage des ténèbres vers la lumière, *id.*, 2, 257, et 57, 28.

(3) P. 26.

foi « scientifique », note, comme degrés supérieurs : la foi de constante attention du cœur ; — la foi de Vérité (ou du Réel, *ḥaqq*) : vision directe de Dieu par le cœur, qui est celle des « initiés » ; — la foi de Réalité *(ḥaqīqa)*, « qui ne voit plus que Dieu seul », et coïncide avec la « demeure de l'anihilation » *(fanā')* ; — enfin, « la Réalité de la Réalité », station des Prophètes-Envoyés, qui échappe à toute description, « et Dieu en a interdit le dévoilement ». Nous sommes ici en continuité directe avec les traditions du *taṣawwuf*.

## III

### Les « statuts » *(aḥkām)*

Dans les manuels élaborés de la science du *kalām*, la question des statuts *(aḥkām)* est comme la deuxième partie du présent chapitre. Quel est l'« état juridique » accordé ou imposé par Dieu aux hommes en corrélation avec la foi et l'incrédulité ? Ou si l'on préfère : un homme qui professe la foi mérite le nom de croyant ; celui qui la renie, le nom d'incrédule, d'impie. Le « statut » qui lui est octroyé, en ce monde et dans l'autre, coïncide-t-il avec son « nom », et dans quel cas ? Aux premiers temps de l'Islām, on peut dire que ces questions-là furent les plus discutées. C'est pour y répondre que fut recherchée la définition de la foi, en elle-même et dans ses rapports avec l'*islām*.

#### *Les écoles*

Le terme *mu'min* connote tout ensemble « croyant » et « féal », un peu les deux sens joints de « fidèle » (cf. anglais *faithful*). Son corrélatif d'opposition, *kāfir*, pourra donc se rendre par incrédule et (ou) infidèle ; en conséquence, impie.

Tous les docteurs sont d'accord sur ce point : la foi est, par elle-même, salvatrice. Les « élus de la droite » auxquels le Coran annonce les jouissances du paradis et l'« agrément » de Dieu,

« qui est plus grand », sont les *mu'minūn*, les croyants (1). Les conditions du salut vont donc dépendre de la notion de foi qui est en jeu.

Nous avons vu que, pour les khārijites, la non observance délibérée d'une œuvre prescrite comme obligatoire est un acte de non-foi, de *kufr*. Qui s'en rend coupable n'est plus croyant aux yeux de Dieu ni aux yeux des hommes. Il est *kāfir*. Sans doute reste-t-il en ce monde sujet de la communauté musulmane, mais il perd le statut de *'adāla* (justice), il n'est plus apte à accéder validement aux charges de la communauté, avant tout à la charge d'Imām suprême ou Calife, il mérite le châtiment défini par les « limites pénales », les *ḥudūd* coraniques. Et s'il meurt en cet état, il est promis aux châtiments de l'enfer éternel. Commettre de grandes fautes fait passer du statut de croyant au statut de *kāfir*. Si les fautes restent ignorées des hommes, le coupable garde son statut terrestre de musulman *(muslim)*, mais il n'est plus musulman aux yeux de Dieu. Il est de ces « hypocrites » *(munāfiqūn)* que châtieront dans l'Au-delà des peines redoutables (2). — C'est au nom de ces principes que les khārijites condamnaient comme non-croyants et déclaraient donc invalides les Califes umayyades.

Les murji'ites, fidèles à la dynastie, affirmaient au contraire que la foi, distincte des œuvres, consiste dans la connaissance de Dieu et de ses Envoyés. Dès lors, le croyant qui désobéit aux prescriptions de la Loi reste croyant. Il est prévaricateur, mais croyant. Son jugement est remis à Dieu. S'il est vraiment croyant, il n'entrera pas en enfer.

Les ḥanafites-māturīdites définissaient la foi par la confession verbale et l'adhésion de l'intellect, certains y joignant la connaissance du cœur. Il est remarquable que les *Maqālāt* en aient fait une branche murji'ite. Leur solution touchant les « statuts » du *mu'min* et du *kāfir* est en effet très proche de celle

(1) « Aux croyants et aux croyantes, Dieu a promis des jardins sous lesquels couleront les ruisseaux, où ils demeureront immortels. Il leur a promis d'agréables demeures dans les Jardins d'Eden. [Mais] l'agrément *(riḍwān)* de Dieu est plus grand. C'est là la victoire immense », *Coran*, 9,72.

(2) « Fais gracieuse annonce aux hypocrites qu'ils auront un tourment cruel », *id.*, 4, 138, etc.

des murji'ites, avec cependant cette différence essentielle : les māturīdites enseigneront que toujours le prévaricateur sera puni par *un temps* d'enfer, conformément aux menaces coraniques qui mettent en regard la faute commise et le châtiment (1).

Les qadarites-mu'tazilites, qui admettaient des variations dans la foi, tout en la définissant par les œuvres, avaient apporté une solution nouvelle. Ce sera, avec la thèse du Coran créé, et l'obligation pour Dieu de toujours choisir le meilleur, leur caractéristique propre (2). Entre le croyant et l'incroyant, ils proposeront un « statut intermédiaire », et diront : parmi les œuvres qui *font* la foi, la confession verbale garde valeur éminente. Dès lors, un homme qui professe sincèrement la foi musulmane devient-il *kāfir*, du fait qu'il commet une désobéissance *(ma'ṣiyya)* grave envers la Loi ? Non. Mais il a cependant perdu le statut de *mu'min*. Il faut le dire *fāsiq*, prévaricateur, état juridique qui n'est ni celui de croyant ni celui d'incroyant, qui correspond à la réalité du *fisq*, « prévarication », intermédiaire entre la foi et l'incrédulité (3). — Quel sera le sort du *fāsiq?* Il n'a pas renié la foi. Sur terre, il continue de relever de la communauté musulmane ; mais s'il ne se repent pas, il sera puni d'un enfer éternel. Son châtiment, il est vrai, sera moins rigoureux que celui du *kāfir*.

Les écoles ash'arite et māturīdite n'admettront pas cette notion de « statut intermédiaire » (4). La solution ash'arite se situera, *mutatis mutandis*, dans la ligne murji'ite et ḥanafite. C'est le jugement intérieur de véridicité qui constitue intrinsèquement la foi. C'est donc lui qui aura valeur salvatrice.

(1) Cf. Bājūrī, *Ḥāshiya... 'alā Jawhara, éd. cit.*, p. 111.

(2) Cf. Gardet-Anawati, *Théol. musul.*, p. 49-50.

(3) L'origine de cette thèse a été attribuée à Wāṣil Ibn 'Atā' qui, à son sujet, se serait « séparé » *(i'tazala)* de Ḥasan al-Baṣrī. Nallino et Aḥmad Amīn ont montré avec pertinence (contre des traditions ash'arites) que telle n'était pas l'origine du nom *mu'tazila*. Réf. ap. Gardet-Anawati, *ibid.*

(4) Ainsi l'*Ibāna* qui dit : foi égale parole et œuvres, n'en affirme pas moins : « nul parmi les gens de la *qibla* ne doit être déclaré coupable de *kufr* en raison d'une faute par lui commise, comme fornication, vol, usage de boisson fermentée » (p. 10). Texte parallèle dans *Maqālāt*, t. I, p. 322. Cf. McCarthy, *op. cit.*, p. 242-243. De même *Fiqh Akbar I*, a. 1 (*Muslim Creed*, p. 103). Et jamais le *fisq* du croyant n'est mis en regard d'un châtiment éternel.

C'est à lui que s'appliqueront les promesses du Prophète. « Ceux dont le cœur ne contient qu'un atome de foi, dit le *ḥadīth*, sortiront de l'enfer » (1). Quiconque meurt en adhérant en son cœur à la profession de la *shahāda* sera en définitive sauvé. S'il a commis de « grandes fautes », et ne les a pas effacées par le repentir *(tawba)* (2), il pourra, certes, être puni par les châtiments de l'enfer, mais pour un temps. Comme le disaient de leur côté les māturīdites, son passage dans l'enfer éternel ne sera que transitoire. — Bien plus, et l'école ash'arite se sépare sur ce point des māturīdites, Dieu, le Pardonneur et très Pardonneur *(al-ghafūr al-ghaffār)*, pourra manifester à l'égard du croyant coupable sa miséricorde, il pourra l'appeler sans retard aux joies du paradis. Car une autre rédaction du *ḥadīth* dit : « personne n'entrera en enfer qui ait dans le cœur un atome de foi » (3).

Ainsi pour la dominante de l'Islām sunnite, de même que l'hypocrite est *kāfir*, le *fāsiq* est *mu'min*. Sa foi peut être très affaiblie, réduite au noyau central du jugement de véridicité, il n'en reste pas moins croyant, il sera en définitive sauvé. Mais qu'il soit puni pour un temps ou pardonné sans délai dans la vie future, la communauté terrestre se doit de le châtier en ce monde, conformément aux prescriptions coraniques, à la condition toutefois que ses fautes soient publiques, qu'elles constituent une atteinte publique « aux droits de Dieu et des hommes ». La faute cachée est affaire entre Dieu et son serviteur, il est recommandé au musulman de ne jamais dénoncer son frère (4), de ne jamais révéler une prévarication demeurée secrète (5). Mais là où la faute a éclaté aux yeux des hommes, tout musulman en est solidairement responsable, et doit contribuer à faire cesser le scandale (6). En cas de faute et de scandale évidents, les

(1) Cf. Bukhārī, *Īmān*, 33. Autre version : « un atome de bien ». (Le *ḥadīth* dit : « prononcer la *shahāda* et avoir dans le cœur un atome de foi (ou de bien) »).

(2) Pour les règles concernant les conditions de validité de la *tawba*, voir le chapitre des fins dernières *(al-wa'd wa l-wa'īd)*.

(3) Cf. le *Saḥīḥ* de Muslim, *isnād* remontant à Ibn Mas'ūd.

(4) Entendons : le musulman, et, selon la majorité des auteurs, le « protégé » *(dhimmī)* admis dans la cité musulmane.

(5) Cf. Ghazzālī, *Iḥyā'*, III, p. 125 et Bājūrī, *Ḥāshiya*, p. 119.

(6) C'est une application de la « commanderie du bien » *(amr bi l-ma'rūf)*, cf. notre *Cité musulmane*, éd. Vrin, Paris 1954, p. 184-188, et réf.

fonctions juridico-religieuses de la cité seront interdites au coupable non repenti : le *fāsiq*, le prévaricateur reconnu pour tel, ne doit accéder aux charges ni d'*imām* (1), ni de *qāḍī*, ni de *muftī ;* son témoignage en justice devient invalide.

Si exigeants que soient Ibn Taymiyya et ses disciples wahhābites ou salafiyya pour la vie terrestre de la communauté musulmane, si « maximale » que soit leur notion de foi vécue en sincérité dans et par l'amour des Commandements de Dieu, ils resteront fidèles à la solution ash'arite, se refusant, eux aussi, à condamner à l'enfer éternel quiconque garde « un atome de foi » dans le cœur.

*Synthèse ghazzālienne*

Jugement intérieur de véridicité, confession verbale, accomplissement des œuvres prescrites, les trois éléments ne cessent donc de s'unir dans la foi-témoignage de l'Islām. Nous ne croyons pas inexact de dire que la réponse ash'arite qui fait du *taṣdīq* la réalité intrinsèque de la foi, de la *shahāda* formulée sa condition, et des *a'māl* sa perfection jamais achevée, ne cessera de s'affirmer comme dominante. Minimiste et extrincésite pour cet « atome de foi » salvateur, quels que soient par ailleurs les actes accomplis, elle s'ouvre à une intériorisation exigeante pour qui veut réellement vivre à l'égard de Dieu l'obéissance, l'espérance, l'abandon, que le salut par la foi n'exige pas, mais appelle cependant.

C'est dans ce même esprit, où traditions du *kalām* et traditions du *taṣawwuf* sont plus d'une fois mêlées, que le Ghazzālī de l'*Ihyā'* nous présente sa propre synthèse. Après avoir défini la foi par le *taṣdīq* ou *'aqd*, tout en déclarant pleinement licite la proposition globale : foi égale *taṣdīq*, plus *qawl*, plus *a'māl*, il groupe, pour analyser selon la Loi les statuts de croyant, de

(1) C'est-à-dire ni à l'*Imāma* suprême (Califat), ni au « petit *imāma* » (direction de la prière cultuelle commune). — Mais un Calife validement institué qui commet des fautes personnelles (même publiques) gardera sa charge tant qu'il ne commande rien contre le Coran : thèse sunnite, opposée à la thèse khārijite.

prévaricateur et d'impie, les divers cas possibles. En voici le résumé (1).

Ghazzālī, rappelle, comme principe de base, le *ḥadīth* : « quiconque a dans le cœur un atome de foi ne reste pas en enfer » ; les oppositions d'école, dit-il, proviennent des notions différentes du mot « foi » qui sont mises en œuvres. Et il propose les distinctions suivantes :

1. *Le mu'min exemplaire.* — Quiconque unit en lui les trois éléments : « pacte » *('aqd)* intérieur au sens de *taṣdīq*, — témoignage de la langue, — œuvre des membres, entre aussitôt sa mort en paradis. Toutes les écoles, quelle que soit leur théorie sur la nature de la foi, sont d'accord. Cet homme-là est croyant et dans ce monde et dans l'autre.

Les deux cas suivants équivalent à une réfutation des mu'tazilites :

2. Le *fāsiq*, c'est-à-dire celui qui adhère à la foi en son cœur, la professe par la langue, accomplit *certaines* œuvres prescrites, mais commet de « grandes fautes ». Les mu'tazilites identifiaient son sort futur à celui du *kāfir*, et le déclaraient condamné à l'enfer : ce qui est faux.

3. Autre cas : jugement intérieur de véridicité, profession verbale, mais *aucune* œuvre prescrite. Abū Ṭālib al-Makkī, qui fut le maître de Ghazzālī en *taṣawwuf*, déclarait que cet état équivalait au *kufr*. Ghazzālī se refuse à le suivre. Il raisonne ainsi : *a)* Supposons un homme qui meurt aussitôt après avoir adhéré intérieurement à la foi et l'avoir professée par la langue. Entrera-t-il en Paradis ? Certainement. Cela prouve qu'il est bien *mu'min*, et donc que les « œuvres » ne sont pas indispensables au statut de croyant ; *b)* Si cet homme demeure en vie, que survienne l'heure d'une prière, qu'il l'omette puis meure ; ou qu'il fornique, puis meure : le déclarer justiciable de l'enfer éternel serait être mu'tazilite ; reconnaître qu'il n'est pas parmi les damnés, c'est reconnaître du même coup que les œuvres ne font pas partie intégrante *(rukn)* de la foi, qu'elles ne sont même pas condition

(1) *Iḥyā'*, I, p. 104-105 (voir recension ap. Miguel Asín y Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Grenade 1934, I, p. 115).

essentielle de son existence ; *c)* A supposer que cet homme vive longtemps sans prier ni accomplir les œuvres prescrites, cela même ne saurait rendre vaine la foi qu'il professe.

Voici maintenant la réponse aux ḥanafites-māturīdites :

4. Supposons un homme qui forme le jugement de véridicité en son cœur, et meurt avant d'avoir pu porter le témoignage par la parole ou accomplir les œuvres prescrites : il ne sera pas croyant aux yeux des hommes, mais le sera aux yeux de Dieu. Il convient de se séparer sur ce point des docteurs qui font de la profession verbale la condition même de la foi. Comment un homme dont le cœur peut déborder de foi, même s'il ne peut l'exprimer, serait-il condamné à l'enfer ? Le *ḥadīth* dit « de Gabriel » ne demande rien autre que le jugement de véridicité concernant l'existence de Dieu, ses anges, ses livres, et le dernier Jour.

Et la réponse aux murji'ites :

5. Un homme adhère en son cœur, le délai voulu lui est imparti de prononcer les deux phrases de la *shahāda*, il en connaît l'obligation, mais un obstacle survient qui l'en excuse. Eh bien, lui aussi est croyant. L'essence de la foi, c'est le « pacte » intérieur ; la langue, quand elle prononce la *shahāda*, n'en est que l'interprète. Mais ce ne veut pas dire, comme le soutenaient les murji'ites, que quiconque adhère à la foi en son cœur entre immédiatement et absolument au Paradis, quelles qu'aient été ses œuvres.

Le sixième et dernier cas enfin règle le statut des « hypocrites » :

6. Un homme confesse par la langue les deux formules de la *shahāda*, mais n'y adhère pas en son cœur. Dans la vie future, point de doute, il relèvera du statut de *kāfir* et sera condamné à l'enfer éternel. Mais en ce monde, il relèvera du statut de musulman, il sera soumis aux obligations de la communauté. Dieu seul juge les cœurs.

La pensée de Ghazzālī en ces pages est donc tout inspirée de la solution ash'arite. Il est à noter qu'il passe volontiers du jugement de véridicité-témoignage au pacte-adhésion, du

*taṣdīq* au *ʿaqd*. Et nous l'avons vu insister par ailleurs sur la foi intérieure comprise comme certitude intellectuelle savoureuse et expérimentée. La foi en son noyau central, *taṣdīq* ou *ʿaqd*, est déjà salvatrice, quand bien même l'homme qui la professe aurait désobéi aux commandements de Dieu. Mais il faut que l'adhésion soit sincère. Or, toute adhésion sincère porte en son acte même, en son *ʿaqd* qui noue les liens de l'homme à Dieu, un appel à s'épanouir en *yaqīn*, en certitude intérieure vécue.

*Concluons.* — Les « gens de la *qibla* » peuvent donc être groupés en deux statuts différents, chacun se subdivisant à son tour :

I. — Le croyant, *mu'min*, qui sera : *A)* ou l'obéissant, qui s'efforce d'observer et d'aimer les commandements de Dieu : il entrera au paradis après avoir été ici-bas musulman exemplaire ; son « nom » et son « statut » coïncident totalement ; *B)* ou prévaricateur, *fāsiq*, celui qui commet de grandes fautes et ne les efface pas par le repentir. Au contraire de la thèse khārijite qui en faisait un non-croyant, et de la thèse muʿtazilite qui lui attribuait un statut particulier, il relève de l'état juridique du croyant, et ne sera donc pas compté parmi les habitants de l'enfer éternel. Il mérite cependant d'être châtié sur terre par la communauté musulmane, et dans la vie future par Dieu. Il le sera certainement, disent les māturīdites. Il peut l'être, disent les ashʿarites ; mais sa punition dans l'Au-delà reste remise à la miséricorde de Dieu, qui lui pardonnera peut-être, eu égard à sa foi. — Nous n'insisterons pas sur le statut du *fāsiq* dans la cité musulmane : la question relève plus directement de la science du *fiqh* quand elle précise les modalités d'application des *ḥudūd*, des pénalités coraniques (1) ; *C)* Il convient enfin d'envisager l'état juridique du croyant qui est tel « aux yeux de Dieu », seulement, à supposer qu'un obstacle non voulu et insurmontable l'empêche de manifester sa foi aux yeux des hommes. Ici donc, le « nom » et le « statut » ne coïncident pas,

(1) Qui comportent de sévères châtiments corporels. A titre d'exemple, voir la *Risāla* mālikite de Qayrawānī, trad. Fagnan, Paris-Alger 1914, p. 178-199. Pour les principes concernant les autres écoles juridiques, cf. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1953, p. 126.

et le statut est le corrélatif-opposé *(muqābal)* de celui de l'hypocrite. Cet homme sera sauvé dans l'Au-delà, il appartiendra « aux élus de la droite », mais ne relèvera pas sur terre de la communauté musulmane. Trois cas : *a)* Il peut s'agir d'une simple *omission* du témoignage ; *b)* Il peut s'agir d'un homme qui « voile » sa foi par un *kufr* purement extérieur : il y est autorisé dans la mesure où nous avons vu les écoles déclarer licite la *taqiyya; c)* Enfin, cas extrême non habituellement envisagé par l'*ijmā'* : le « croyant » qui serait « musulman sans le savoir », qui se croirait non-musulman en raison de préjugés invincibles, mais dont la foi serait réelle (1). Dans ces trois cas, l'homme peut être appelé *kāfir (ism)* et en avoir le « statut » (apparent) dans la cité terrestre, bien que son « statut » (réel) devant Dieu soit celui de croyant.

II. — Le non-croyant, l'impie, *kāfir*. Ce dernier : *A)* Ou bien s'avouera tel, apostasiant ou se refusant au témoignage verbal. Ici-bas, il mérite de graves châtiments ; et s'il trouble ou attaque la foi des musulmans, il mérite la mort. Dans l'Au-delà, il sera parmi les réprouvés, les « habitants de l'enfer ». Le nom et le statut coïncident ; *B)* Ou bien il continuera à professer extérieurement l'*islām*, tout en se refusant à y adhérer par le cœur : c'est l'hypocrite, le *munāfiq*. Dans l'Au-delà, il relèvera du statut de *kāfir* et sera même traité avec une sévérité particulièrement rigoureuse. Sur terre, il reste soumis aux lois de la communauté, et pourra sembler « aux yeux des hommes » ou *mu'min* véritable, ou *fāsiq*, selon qu'il accomplira ou non les œuvres prescrites : le nom et le statut ne coïncident pas.

### *La formule d'exception* (istithnā')

Une question subsidiaire s'est greffée sur l'analyse des « statuts ». Est-il obligatoire, permis, recommandé ou défendu de faire suivre l'affirmation « je suis croyant » de la formule « si Dieu le veut », *anā mu'min — in shā' Allāh?* L'aporie est fort ancienne ; elle date elle aussi des premiers débats, antérieurs

(1) Thèse soutenue par Ghazzālī, nous l'avons vu. Cf. ci-dessus, p. 72, n. 3.

à l'élaboration des écoles. A vrai dire, maints traités de *kalām* y répondent de préférence au chapitre des « actes », à propos de l'antinomie de la toute-puissance divine et de la liberté humaine (1). Mais Ghazzālī, dans l'*Iḥyā'*, la traite assez logiquement à la suite de son exposé sur la foi (2).

La « formule d'exception » (3) peut avoir deux sens. Elle peut exprimer un doute par rapport à la proposition qu'elle restreint. Les écoles sont d'accord pour dire qu'elle ne doit jamais être employée en ce sens après « *anā mu'min* ». Mais elle peut aussi exprimer une remise de tout soi-même à la volonté de Dieu qui seul juge les cœurs. Peut-elle et doit-elle être employée en ce sens quand il s'agit de la foi ? Plusieurs opinions s'affrontent.

Les mu'tazilites refusaient l'usage de la formule au nom de leur théorie de l'acte libre humain, commencement absolu, indépendant du décret de Dieu : c'est la volonté de l'homme qui le fait être croyant. — Les écoles postérieures, en *kalām* comme en *fiqh*, n'accepteront point cette thèse. La ligne ḥanafite-māturīdite n'en écartera pas moins l'*istithnā'*, mais pour d'autres raisons. « Le croyant est réellement croyant, et l'impie réellement impie », dit l'article 3 de la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa*. Ce qu'exprime la formule *anā mu'min*, c'est la foi présente. Si un homme ayant actuellement la foi meurt plus tard dans l'état de non-foi, d'heureux il sera devenu malheureux, de sauvé réprouvé (4). La formule actuelle ne préjuge point du décret divin pour l'Au-delà ; le croyant doit donc affirmer sa foi sans limiter son témoignage.

Pour la majorité des ash'arites (5) au contraire, et avec eux l'ensemble des shāfi'ites et plusieurs mālikites : la seule foi qui compte est celle du moment de la mort, seul est « heureux » (élu) celui qui meurt dans le statut de croyant ; et le

(1) Cf. Bājūrī, *Ḥāshiya*, p. 60.

(2) *Iḥyā'*, I, p. 108-111.

(3) Cf. analyse de Louis Massignon, *Passion d'al-Ḥallāj*, p. 586-587, et résumé des diverses positions, p. 585, n. 2.

(4) Voir résumé de la position māturīdite, v. g. 'Abd al-Raḥīm Ibn 'Alī, *Kitāb naẓm al-farā'id*, Le Caire, 2e éd., s. d., p. 62-64.

(5) Excepté Isfarā'īnī et Bāqillānī, « par déterminisme » dit L. Massignon (*Passion, ibid.*).

« malheureux » (réprouvé) est celui qui meurt en état de *kufr*. Or, les actes humains étant créés par Dieu dans le cœur de l'homme selon son décret inscrutable, nul ne sait par avance quel sera son statut en l'instant suprême. Nul ne peut donc affirmer « je suis croyant », sans ajouter « si Dieu le veut » : à la condition, bien sûr, de ne pas abriter par là un doute sur la réalité présente de sa foi (1).

Cette théorie, étroitement liée à la théorie occasionaliste des actes, n'est pas absente de la pensée de Ghazzālī ; il justifie en effet l'emploi de l'*istithnā'* par la crainte que l'homme doit nourrir au sujet de l'instant dernier, ce sceau *(khātima)* de la vie humaine qui décidera du sort éternel. « S'il fallait choisir, dit-il, entre prononcer le *shahāda* sur le seuil extérieur de la maison et mourir en confessant l'unicité divine au seuil de la chambre intérieure, c'est cette dernière possibilité que je choisirai, dans l'ignorance où je suis des déviations que mon témoignage d'unicité pourrait subir en moi entre le seuil extérieur et le seuil de la chambre » (2).

Mais ce n'est là, chez Ghazzālī, que le quatrième et dernier argument en faveur de la formule. Car, au contraire de l'ensemble des mālikites, il admet, il conseille l'emploi de « si Dieu le veut », alors même qu'il s'agit pour l'homme de s'affirmer présentement croyant. Il se situe en regard de la perfection de la foi intérieure et des sentiments religieux vécus qu'elle appelle. Il en donne trois raisons :

1e La formule d'exception peut et doit être un acte non de doute, mais d'humilité ; 2e Le Coran et les *ḥadīth* en aiment l'emploi, et l'utilisent comme la marque d'un souhait, d'un désir positif ; 3e Enfin, elle peut et doit exprimer un doute non sur l'existence actuelle de la foi, mais sur sa perfection actuelle, et comment être sûr que ne s'y mêle au fond du cœur aucune hypocrisie ou complaisance cachée envers soi-même, et que les

(1) Cf. Bājūrī, *op. cit.*, p. 60. On peut être tenté de mettre en regard l'attitude ash'arite et le thème chrétien de la « persévérance finale » ; mais avec une différence essentielle, ici et là, quant à la notion des actes humains, la ligne ash'arite enseignant que Dieu crée, quand il veut, l'abandon positif *(khidlān)* et la désobéissance.

(2) *Iḥyā'*, I, p. 110-111. Cf. Wensinck, *Muslim Creed*, p. 140.

œuvres qui l'accomplissent soient vraiment telles que Dieu le demande (1) ?

Cette spiritualisation de la foi fait songer ici à l'accent mis par les ṣūfīs sur le lien entre la foi incréée de Dieu et la foi créée de l'homme. Un « atome de foi » reste salvateur, quand bien même l'homme croyant aurait commis, sans s'en repentir, de grandes fautes : cet extrinsécisme s'est maintenu, s'est affirmé sans cesse plus dans l'école ash'arite ; et Ghazzālī y demeure fidèle. Mais nous le voyons aussi qui s'efforce de le dépasser, non point dans l'ordre des strictes conditions de salut, mais selon l'amplitude du total Témoignage auquel le croyant est appelé. Le rigide Ibn Taymiyya, sur ce point, ne le désavouerait pas.

## IV

### Schèmes comparatifs

Nous sommes loin d'avoir analysé en leurs détails tous les développements du chapitre des « Noms et Statuts ». Le contenu de la foi, en particulier, et, en regard, les conditions du *kufr*, ont donné lieu à bien d'autres développements.

Mais c'est moins sur les croyances professées *(i'tiqād)* que nous voulions insister en ces pages que sur la nature même de l'acte de foi, et ce qui, aux yeux de l'Islām, le constitue comme salvateur. Or, nous sommes maintenant à même de conclure : le problème des rapports de la foi et des œuvres s'est posé sans cesse à l'Islām, et à l'aigu. Mais il ne s'est point posé selon les schèmes auxquels est habituée notre culture occidentale, chrétienne ou déchristianisée. Ce serait céder à une équivalence hâtive, et aboutir à un contre-sens, que d'en identifier trop vite, ici et là, les données. Nous ne croyons pas inutile d'esquisser, de ce point de vue, quelques mises en regard. Nous les grouperons sous quatre chefs.

1. En Islām, les œuvres sont ou ne sont pas salvatrices dans la mesure où elles-mêmes sont ou ne sont pas foi. La foi *est*

(1) *Iḥyā'*, I, p. 108-110.

confession par la langue et œuvres des membres, dira encore Ash'arī, conformément à la tradition ḥanbalie. Quand les œuvres sont constitutives du « pilier » de la foi, une désobéissance au Commandement de Dieu est en soi acte d'impiété. Mais quand au contraire la foi se définit par l'adhésion intérieure, cette adhésion à elle seule suffit à garantir le salut définitif.

L'essentielle différence ici, c'est qu'intervient en chrétienté un élément nouveau : la foi non seulement salvatrice mais salvifique (1) est la foi formée par la charité, l'amour théologal de Dieu. Disons, si l'on veut, qu'aux deux membres de la *shahāda* répondent, dans la tradition judéo-chrétienne, les deux membres du *Shema' Israel :* « Le Seigneur votre Dieu—Seigneur Unique » (témoignage du *tawḥīd*), et : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur, de toutes tes forces » (2). L'amour total et totalitaire de Dieu en sa Déité même, est ici de précepte, est *le* précepte en qui sont récapitulés tous les autres, et avant tout le précepte de l'amour du prochain « qui lui est égal » (3). Dès lors, le problème posé n'est pas celui de la foi sans ou avec les œuvres, mais celui de la foi sans ou avec l'amour, qui ne peut pas ne pas commander les œuvres.

C'est peut-être de n'avoir pas su mettre l'accent sur ce point qui gauchit bien des débats au temps de la Réforme protestante. Les deux textes célèbres de saint Paul : « nous tenons pour certain que l'homme est justifié par la foi à l'exclusion des œuvres de la Loi » (4), et de saint Jacques : « que sert-il à un homme de dire qu'il a la foi s'il n'a pas les œuvres » (5), loin de s'opposer, se répondent et culminent dans le précepte de

(1) Nuance de vocabulaire : foi salvatrice, qui sauve. Le salut peut être défini comme transformation intrinsèque ou comme pure attribution extrinsèque. En ce dernier cas : essentiellement, la foi-témoignage de l'Islām. Cf. foi-justification luthérienne, qui « saisit » le salut, mais sans transformer le sujet humain (foi-événement de Barth). Foi salvifique : foi vive de la théologie catholique, formée par l'amour théologal, et qui « fait » le salut, en transformant intrinsèquement l'homme par la grâce. (N. B. — La foi calviniste « transforme » le sujet en tant qu'elle est dite le restituer à la justice originelle ; mais elle n'admet plus de caractère surnaturel à la foi « morte ».)

(2) *Deut.*, 6, 4-5.

(3) *Matth.*, 22, 39.

(4) *ad Rom.*, 3, 28, et tout le chapitre.

(5) *Épître*, 2, 14.

l'amour : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour (...), et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Lui qui nous a aimés (...). Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru (...). Nous donc, aimons Dieu, puisque Dieu nous a aimés le premier (...). Et nous avons reçu de Lui ce commandement : que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère » (1). La foi salvifique dont parle saint Paul, c'est la foi à qui l'amour donne sa perfection (2). Les œuvres qu'il écarte, c'est l'exécution ritualiste de la Loi, celle dont l'homme pourrait s'attribuer à lui-même le mérite. Les œuvres qu'exige saint Jacques, c'est l'obéissance à la Parole de Dieu impérée et finalisée par l'amour de Dieu. Le péché qui porte en lui le « malheur » éternel, est bien sans doute désobéissance *(ma'ṣiyya)*, mais il est formellement : se refuser à Dieu et à son amour, pour faire de la créature sa fin. La foi sans amour est une foi « morte » ; elle peut demeurer comme pure adhésion de l'intellect mu par la volonté, elle reste surnaturelle, elle n'est plus salvifique.

Nous savons combien l'Islām, au contraire, s'est méfié du lien d'amour entre l'homme et Dieu, avec quelle constance docteurs et juristes ont poursuivi de ce chef et condamné les ṣūfīs des premiers siècles. La raison profonde de cette méfiance, nous la retrouvons encore exprimée par Ibn Taymiyya. L'amour d'amitié *(maḥabba)* requiert concordance *(munāsaba)*, voire identité (3) ; or, supposer concordance entre Dieu et l'homme est une impiété, c'est la faute de *shirk*. Dieu en son Mystère est inaccessible, « les regards ne sauraient l'atteindre » (4). La réponse de chrétienté : Dieu élève par don doublement gratuit sa créature intelligente et libre à un état surnaturel où elle participe, par ses actes d'intelligence et d'amour, à la Vie et au Mystère divins, sans que puisse être aucunement franchi l'abîme infini qui sépare, dans l'ordre de la nature, l'Incréé du créé,

(1) *Joa., Ep. I*, cap. 4, *passim*.

(2) *ad. Col.*, 3, 14.

(3) Cf. Henri Laoust, *Doctrines d'Ibn Taymiyya, op. cit.*, p. 471.

(4) « Alors qu'Il peut atteindre les regards », *Coran*, 6, 103. Ibn Taymiyya a repris ici la thèse des traditionnistes et *mutakallimūn* des premiers siècles, pour qui l'amour, acte de la volonté, ne pouvait atteindre que des objets particuliers.

cette réponse-là reste ignorée, faut-il dire insoupçonnée. Pour le chrétien, Dieu est Mystère, se révèle en ses Mystères et appelle le croyant à y participer ; pour le musulman Dieu est Mystère irrévélé, et demande au croyant d'en porter et d'en vivre le témoignage.

Quand donc khārijites et mu'tazilites enseignent qu'une seule grande faute non repentie est un acte de *kufr* puni d'enfer éternel, il ne s'agit point là d'un « péché mortel » au sens chrétien, d'un refus de l'amour de Dieu. Il s'agit d'un acte de non-témoignage que Dieu est Dieu. Et quand les ash'arites enseignent que l'adhésion de foi suffit au salut, ce ne veut point dire qu'une foi « morte » peut avoir l'agrément divin, mais bien que l'accomplissement des œuvres prescrites reste un « surcroît », et qu'est déjà porté le témoignage que Dieu impère à l'homme.

Mais voici que se dessine un dépassement par intériorisation. La foi « inchoative », le noyau de foi sans les œuvres suffit au salut sans doute. Mais comment le croyant sincère n'aurait-il pas soif de cette « perfection » de la foi que sont les œuvres aux yeux des ash'arites ? Le danger, celui-même que connut la chrétienté au temps de la « gnose orthodoxe » d'un Clément d'Alexandrie, serait de distinguer si bien « foi du vulgaire » et « foi des privilégiés » qu'on en vienne à entourer cette dernière d'un halo d'ésotérisme, et que le perfectionnement par les œuvres se transmue en « dévoilement » et expérience intellectuelle savoureuse. Nous croyons volontiers que Ghazzālī y céda plus d'une fois, lui qui, à la suite des ṣūfīs, admit pleinement la *maḥabba*, l'amour mutuel de Dieu et de l'homme, et s'efforça de l'intégrer dans l'enseignement officiel. Ibn Taymiyya au contraire évacua tout risque d'ésotérisme, et fera de la foi parfaite une foi accessible à tous, à la mesure de la fidélité. Refusant la *maḥabba* entre l'homme et Dieu en sa Déité, il offrira comme objet d'amour à l'homme la Loi de Dieu, le Commandement de Dieu (1). C'est par amour pour la Loi que le croyant pleinement fidèle s'empresse à observer joyeusement chaque précepte. Les œuvres ne sont pas indispensables au salut ;

(1) Fidèle en cela à la tradition des Anciens (voir cit. de Tahānawī par L. Massignon, *Passion*, p. 608).

elles sont le témoignage de surcroît que l'adhésion de l'intellect s'enracine en un sentiment religieux qui livre l'homme tout entier à la Parole divine, qui fait de l'homme tout entier le témoin de la Parole.

2. C'est l'absence ou la présence de la notion d'état de grâce, surélévation intrinsèquement surnaturelle de l'esprit créé, don purement gratuit de Dieu, qui commande la différence essentielle de la notion de foi salvatrice ou salvifique en Islām et en chrétienté. Nous retrouverons cette distinction entre nature et surnature, non plus seulement en fonction de la charité, mais dans l'adhésion même de l'intellect aux vérités révélées.

L'analyse psychologique de l'acte de foi est loin d'être aussi poussée en Islām qu'elle le sera en chrétienté. On peut dire qu'on en retrouve une équivalence approchée dans la mesure où les écoles se réfèrent à une adhésion, un jugement intérieur. Implicite chez les mu'tazilites, cette notion se précise chez les ḥanafites-māturīdites, pour revêtir, chez les shāfi'ites-ash'arites, une importance de premier plan. Même alors, elle se définit, très simplement, par le jugement (de véridicité) de l'intellect ou du cœur. La tradition de chrétienté (théologie catholique) dira : l'acte de foi ne peut s'opérer sans la motion surnaturelle de Dieu ; en sa réalité psychologique, il se définit comme le jugement de l'intelligence qui, sous la détermination de la volonté, adhère à des vérités surpassant de soi les forces de la raison humaine. L'interaction de l'intellect et de la volonté est requis ici de par l'inévidence de l'objet cru. Or, ce rôle de la volonté ne sera pas mis en lumière en Islām. Ce serait un contresens que d'en chercher une équivalence dans la mention souvent faite du « cœur », qui doit simplement être pris, nous l'avons vu, comme « lieu (ou réceptacle, *maḥall*) des connaissances » (1).

C'est qu'en Islām il ne s'agit pas d'« évidence » ou d'« inévidence » intellectuelle. La chrétienté distinguera entre le motif de crédibilité, accessible à la raison, mais qui n'est pas la foi (2),

(1) Voir ci-dessus, p. 75.

(2) Nouvelle distinction ici entre le motif de crédibilité saisi comme tel par la raison opérant à sa propre lumière, et le motif de crédibilité saisi sur son plan à lui, certes, mais par le croyant qui le regarde « avec les yeux de la foi ».

qui peut ne pas s'épanouir en foi, et le motif de foi : Dieu lui-même en sa Déité. Or ce dernier motif ne peut agir sans que l'intelligence et la volonté ne soient surélevées en leurs actes par une motion toute gratuite de grâce divine. En Islām, il est un double motif de crédibilité reconnu par tous : la véracité du prophète, l'insupérabilité du Coran (1) ; mais il conduit comme directement l'intelligence, sur son plan même d'intelligence, au *taṣdīq* qui *est* la foi.

M. Georges Vajda a raison de signaler l'ambivalence du terme *taṣdīq*. Nous citerons presque *in extenso* ses remarques éclairantes. « En théologie, dit-il, le terme exprime l'assentiment à des propositions signifiées par Dieu et son prophète (...). Sur le plan logique, il veut dire qu'on affirme (« prédique ») un attribut d'un sujet en vertu d'une évidence d'ordre sensible ou rationnel, sans qu'il y ait là adhésion à une proposition énoncée par une autorité supérieure et indiscutée. Ou, en d'autres termes, *taṣdīq* en logique est une opération qui *constitue* une proposition ; *taṣdīq*, acte de foi, marque, par contre, l'assentiment à une proposition constituée *indépendamment de nous*, et dont, précisément, la foi seule garantit la conformité avec le réel, mais avec un ordre de réalité sur lequel nos moyens habituels d'investigation et de contrôle n'ont point de prise » (2).

Sans doute, mais il nous faut revenir ici sur une autre notion déjà rencontrée (3), et chère à la pensée musulmane. Nous avons vu que les auteurs mentionnent simplement les connaissances « révélées » *(ex auditu, samʿiyyāt)* parmi les connaissances reçues par *tawātur*, par des chaînes de transmetteurs si assurées et si multiples qu'elles ne peuvent que forcer l'adhésion. Il n'y a pas intuition sensible, ni évidence rationnelle à partir des premiers principes, mais une certitude intérieure plus forte encore, garantie qu'elle est contre toute illusion des sens ou sophisme de l'intellect. Quant à son acte psychologique, le *taṣdīq* en les vérités révélées ne diffère pas intrinsèquement du *taṣdīq* en des

(1) Insupérabilité de fait, disent les uns (Ibn Ḥazm) ; insupérabilité de droit, absolue, selon la majorité.

(2) Georges Vajda, *Études sur Saadia, art. cit.*, p. 101, n. 61.

(3) Cf. ci-dessus, p. 76.

vérités humaines, géographiques ou historiques par exemple, proposées par *tawātur*. Que tel roi ait régné voici des siècles en tel pays n'est point davantage sous la prise de nos moyens directs de contrôle que l'affirmation de l'envoi d'Abraham, de Moïse ou de Muḥammad comme prophètes (1). Dans le premier comme dans le second cas, il s'agit bien d'une « proposition constituée indépendamment de nous », et à laquelle il nous faut donner notre adhésion ou notre refus. Certes, ce ne veut pas dire que les vérités de foi n'aient pas une importance autrement vitale que des vérités de l'histoire profane, — et les remarques de M. Vajda prennent ici tout leur sens. Mais il s'agit alors de la valeur incomparable du témoin qui transmet la proposition, et du mode dont lui-même l'a reçue (intervention directe de Dieu), — non du mode de transmission qui nous la fait parvenir, ou du mode d'adhésion qui nous est demandé. Dans les vérités connues par *tawātur* comme « nécessaires », qu'elles expriment une vérité humaine ou une vérité divine, ce qui est premier, ce qui emporte l'adhésion, c'est la valeur du ou des témoignages (2). Nous retrouvons une fois de plus cette notion si profondément sémite : le témoignage du témoin véridique, en quelque ordre que ce soit, est source de connaissance absolument privilégiée. L'intelligence, alors, y adhère avec une immédiateté sans faille. Et nous dirons que c'est d'abord cette notion-là que connote *taṣdīq*, mot de même racine que *ṣādiq*, l'homme sincère et véridique ; et que son sens logique « opération qui *constitue* une proposition » n'est que dérivé (3). Or, le prophète-envoyé est le témoin véridique par excellence, et l'adhésion à son message conduira au Témoin suprême et absolu, Dieu. Le *taṣdīq* de foi va donc comporter une certitude intérieure sans ombre. La détermination de la volonté portant l'intelligence à assentir à une vérité inévidente pour elle n'a plus à intervenir. Si nous disons avec le Père Chenu que la foi, en chrétienté, est,

(1) Attitude *voisine* de celle de Sa'dia, cf. G. Vajda, *id.*, p. 81.

(2) Ici : différence notable avec la thèse de Sa'dia *(ibid.)* ; ce dernier reste très proche de la solution mu'tazilite qui fait de la raison le critère de la Loi.

(3) Comme il arrive souvent pour les *iṣṭilāḥāt* qui traduisent les valeurs philosophiques aristotéliciennes. Cf. *qiyās* au sens de « syllogisme », dérivé de *qiyās* au sens premier d'inférence analogique du semblable au semblable.

en son acte psychologique « adhésion à un témoignage par une détermination volontaire » (1), il nous faut ajouter qu'en Islām elle est adhésion à un témoignage de par l'évidence intrinsèque du témoignage même.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une analyse psychologique plus ou moins poussée. C'est intrinsèquement que le *taṣdīq* musulman, lui-même adhésion-témoignage au témoignage prophétique, ne saurait comporter les relations intelligence-volonté telles que la tradition de la théologie catholique les détecte dans l'acte intérieur de foi. Il ne recoupe pas non plus la tradition protestante de foi-confiance. La foi-confiance luthérienne est moins en effet une adhésion intellectuelle à des vérités supérieures que le sentiment intime de son propre salut ; d'où le caractère salvateur reconnu à la foi seule. — L'Islām situera bien le *tawakkul*, l'abandon à Dieu, dans le prolongement de la foi ; mais la certitude du salut personnel sera subordonné par le musulman au décret inscrutable de Dieu : et tel est le sens pour l'école ash'arite de l'emploi du « si Dieu le veut ». Pour le musulman, comme pour le protestant, la foi à elle seule sauve. Mais pour le musulman, elle ne sera point mesurée par le sentiment intérieur de salut opéré par Dieu dans l'âme. Elle sera salvatrice en raison des promesses faites par Dieu à tout témoin véridique de son Unicité, et en raison du *taṣdīq* de l'intellect ou du cœur qui assentit à ces promesses. La remise à Dieu présuppose l'adhésion de foi donnée au Témoin suprême, *credere Deum* présuppose *credere Deo*.

3. Les remarques précédentes suffiraient à infirmer la mise en continuité proposée par M. Wolfson de la πίστις des philosophes grecs et de la foi en Dieu des traditions judéo-chrétienne ou musulmane (2). Le P. Chenu, dans l'article auquel nous venons de nous référer, notait, à propos des textes médiévaux, combien

(1) *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*, ap. *Ét. d'hist. litt. et doctr. du XIII^e s.*, Inst. d'ét. médiévales d'Ottawa, 1932, p. 117 (*cf.* G. Vajda, *id.*, p. 101).

(2) Cf. H. A. Wolfson, *The double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics*, *JQR*, oct. 1942-janvier 1943, p. 213-264/104-156 (c. r. critique de G. Vajda, *art. cit.*).

« fortuit et presque uniquement verbal » était le rapprochement entre « la *pistis-fides* du Philosophe et la foi théologale ». La *pistis* grecque doit s'entendre comme la conviction (affectivisée) qui suit la simple opinion. Elle est dans la ligne de la δόξα, son objet ne peut être objet de science, elle appartient à l'ordre « dialectique » (au sens aristotélicien). Elle est, sur le plan même de l'intelligence, infra-rationnelle.

Cette faiblesse de la *pistis*, nous la retrouvons dans ce qu'on appelle « foi humaine », — et qui reste bien sur le plan de l'opinion, quelle que soit la vigueur que puissent lui donner les motivations affectives. Mais il en va tout autrement, selon la pensée chrétienne, de la foi en Dieu. L'inévidence de son objet n'est pas infra- ou para-, mais supra-intellectuelle. Elle draine, certes, des valeurs affectives, et d'abord un désir des choses de Dieu qui est déjà un effet de grâce, le *pius credulitatis affectus*, qui porte l'intelligence à assentir, et s'offre en quelque sorte au don suprême, celui de la foi vive, informée par l'amour théologal. Mais si l'intellect en posant son acte d'adhésion reste dans l'inévidence, ce n'est point que son objet ne peut être, comme celui de la *pistis* de la philosophie grecque, qu'objet d'opinion. C'est que l'évidence intrinsèque de l'objet, suprêmement intelligible de soi, dépasse infiniment les forces de l'intellect créé. Mais l'intellect, au sein même de cette inévidence, atteint la certitude de foi qui, sous la motion de la grâce, l'emporte en force d'adhésion sur toute évidence humaine.

La mise en regard de la notion de foi chrétienne et de la *pistis* n'était donc qu'illusoire ; elle se pouvait comprendre, à titre d'équivalence un peu hâtive de traduction, en raison de l'inévidence de l'objet et du rôle reconnu à la détermination volontaire. Mais s'il s'agit des valeurs d'Islām, équivaloir foi et *pistis* frôle alors le contresens (1). Le *taṣdīq* ne se situe aucunement sur le plan de la *doxa* au sens platonicien ou aristotélicien. On dira

(1) Les couples *pistis-fides, fides-īmān,* et enfin *īmān-taṣdīq,* solliciteront les traducteurs médiévaux à rendre *taṣdīq* par *fides* (avec corollaire *pistis*), alors même que le contexte arabe indique que *taṣdīq* égale jugement au sens de 2e opération de l'esprit. Cf. M. D. Chenu, *Contribution à l'étude du traité de la foi*, ap. *Mélanges Mandonnet*, éd. Vrin, Paris 1930, p. 137. Voir réf. et analyses ap. Gardet-Anawati, *Théol. musul.* , p. 339, n. 2.

sans doute que la « conviction » *(pistis)* fondée sur l'« opinion » suppose elle aussi un « jugement ». Mais l'adhésion du *taṣdīq* évoque l'idée de jugement ferme sur le plan même de la faculté qui juge. Et n'oublions pas que le *taṣdīq* de foi, en Dieu et dans le message prophétique, est un jugement de véridicité qui s'impose à l'intellect même, ou au cœur pris comme « lieu de la science », de par l'évidence intrinsèque du témoignage. La faiblesse de la foi qui n'est que *taqlīd* vient avant tout de ce qu'elle est passivement reçue par tradition non contrôlée. La foi éclairée sera celle qui saura remonter à l'évidence du témoignage rendu par le prophète-envoyé.

La foi musulmane n'est pas « opinion », ni même certitude d'opinion, elle est certitude de témoignage. Et l'acte de foi, nous l'avons vu, ne sera qu'un cas (privilégié) de la théorie générale de l'acte humain, au gré des réponses d'écoles. — La théologie chrétienne distingue d'une part la motion divine liée à l'influx créateur, à la présence d'immensité de Dieu, mouvant, dans l'ordre naturel même, toutes les causes secondes à agir selon l'être qu'il leur a donné, et d'autre part la motion surnaturelle de grâce haussant l'acte des facultés humaines d'intelligence et de volonté au plan même de l'Être incréé. Cette distinction n'est pas le fait de la tradition musulmane. Les mu'tazilites, qui définissaient l'acte humain comme un commencement absolu dont l'homme est « créateur », feront purement et simplement de l'acte de foi l'un de ces actes « libres » que Dieu connaît « en sa science contingente » dira l'école de Baṣra, et qu'il rétribue comme pourrait le faire un juste juge humain mais à la science et au pouvoir infinis. La thèse « moyenne » des māturīdites remet à Dieu, pour l'acte de foi comme pour les autres, la création du « fondement » *(aṣl)* de l'acte, et à la volonté de l'homme sa qualification *(ṣifa)*. Nous savons enfin que pour les ash'arites tous les actes, bons ou mauvais, sont directement créés par Dieu dans le réceptacle humain, selon son décret. L'acte de foi sera donc directement et positivement créé, comme l'acte de désobéissance (1). Pour la

(1) Cf. ci-dessus, p. 106, n. 1.

dominante ash'arite, *tout* ici-bas est « surnaturel » quant au mode, et *rien* quant à la nature intrinsèque, car Dieu en son mystère ne saurait être atteint ; ou plutôt nature et surnature confluent dans le « statut juridique », dans le *ḥukm*, où Dieu, d'instant en instant, établit, à son gré, sa créature.

Sans doute, certains auteurs de *kalām* insisteront-ils sur la valeur rationnelle de la « foi scientifique », sur les « preuves » que leur discipline apporte aux croyances (1). Mais précisément : le *taṣdīq*, adhésion-témoignage au témoignage prophétique, ne change pas de nature en étant ainsi corroboré. Le *kalām*, dans l'esprit des siens, ne fait rien autre qu'expliciter et mettre en œuvre les « démonstrations » que véhiculait déjà implicitement le ferme jugement de véridicité de l'intellect. Le savant en science religieuse est à même de rendre raison de sa foi, de répondre aux doutes ou objections des négateurs, sa science ne lui donne pas l'objet de sa foi, il la reçoit du texte coranique. Les arguments rationnels du *kalām*, qu'ils soient démonstratifs ou de convenance, demeurent sur un plan d'apologie défensive.

Au surplus, ce n'est pas selon cette perspective que des esprits aussi différents entre eux que Ghazzālī et Ibn Taymiyya, mais l'un et l'autre méfiant à l'égard de la science du *kalām*, situent la perfection de la foi : ils entendent la rechercher dans un approfondissement vécu de l'adhésion intellectuelle de base. C'est alors, et ici en prolongement, qu'apparaissent les valeurs affectives du sentiment religieux. Il n'y a pas, comme en chrétienté, transmutation de plan. L'adhésion à la Parole prophétique est intrinsèquement de même nature que l'adhésion à une parole humaine garantie. Mais ici le contenu de cette Parole et la valeur du Témoin sont tels que, dans les cœurs désireux de vivre intérieurement leur *taṣdīq*, nait le désir des choses de Dieu, en ces sentiments d'obéissance joyeuse et d'abandon sur lesquels insiste Ibn Taymiyya.

Ghazzālī n'accordait qu'une valeur bien limitée à la « foi scientifique », dans la mesure, précisément, où l'on peut craindre

(1) « Le *kalām* est la science à laquelle il appartient d'établir solidement les croyances religieuses en apportant des preuves, et d'écarter les doutes », Jurjānī, *Sharḥ al-mawāqif*, t. I, p. 26.

que l'esprit ne s'accroche à des arguments apologétique comme à des « preuves » absolues (1). Il n'est que de se rapporter à son développement du *Munqidh* (2), à son effort pour fonder le jugement de véridicité sur la base, à ses yeux autrement plus assurée, d'une expérience intérieure, elle-même participation de l'expérience prophétique. Nous ne serions pas éloigné de croire qu'Ibn Rushd reste quelque peu redevable à son ennemi Ghazzālī du mépris qu'il témoigne aux gens du *kalām* (3). Mais la raison profonde de son attitude est tout autre. C'est précisément contre ce primat donné au jugement de véridicité, et donc contre la dominante musulmane de la foi-témoignage qu'en avait la *falsafa*. On se fait aisément illusion sur la problématique de la *falsafa* en général, et d'Ibn Rushd en particulier (4). Il est vrai, les raisons qu'il donne de la nécessité d'une révélation seront en partie reprises par la théologie juive (Maïmonide) et chrétienne (Thomas d'Aquin), — du moins en ce qui concerne les vérités de soi accessibles à la raison ; mais, au contraire des pensées juive et surtout chrétienne, tout reste finalisé par la connaissance d'ordre supérieur des hommes « enracinés en la science » (5), auxquels l'Intellect agent unique ouvre le monde des Intelligibles. La révélation prophétique n'est plus que la

(1) « Quiconque s'imagine que le « dévoilement » *(kashf)* est assuré par les arguments consacrés (ou, selon une autre lecture, par les seuls arguments), celui-là amoindrit la Miséricorde immense de Dieu », *Munqidh min al-ḍalāl, éd. cit.*, p. 55 (autre éd. du Caire, s. d., conforme à la seconde lecture, p. 6).

(2) *Id.*, éd. Maḥmūd Qāsim, p. 109.

(3) Ainsi, les fameuses « trois classes d'esprits » rushdiennes, qui ne furent pas sans influencer Maïmonide, trouveraient maintes racines en des remarques de Ghazzālī. Cf. le rôle purement médicinal du *kalām*, affirmé dans l'introduction de l'*Iqtiṣād* (éd. du Caire, s. d.).

(4) Cf. sur ce point les excellentes annotations de G. Vajda, *art. cit.*, p. 100 et n. 59. Les équivalences établies par H. A. Wolfson et le P. Manuel Alonso (et avant eux, M. Asin Palacios) entre les positions d'Ibn Rushd et de Thomas d'Aquin ne tiennent pas compte des lumières radicalement différentes où sont situés ici et là les problèmes.

(5) Cf. le fameux texte de *Coran*, 3, 7, où Ibn Rushd, adoptant la moins habituelle des deux ponctuations possibles, aime à voir une autorisation, pour la classe supérieure des sages, d'« interpréter » *(ta'wīl)* les versets « ambigus » du Livre. Cf. *Faṣl al-maqāl*, éd. et trad. Léon Gauthier, Bibl. arabe-française, Alger 1942, p. 10 et n. 25. Voir analyse de l'aporie ap. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, éd. Leroux, Paris 1909, p. 59-68 (et du même, *Ibn Rochd (Averroès)*, P. U. F., Paris, 1948).

transcription en symboles et allégories imaginatives, accessibles au « vulgaire », de cette réalité accessible aux sages (1). Seules échappent à ces derniers les prescriptions cultuelles, qui sont d'ordre pratique ; c'est sur ce plan pratique seul que les sages sont dépendants des prophètes (2). La problématique de la *falsafa* n'est pas celle des rapports de la raison et de la foi, mais celle de la concordance entre philosophie et Loi révélée, sous le critère suprême de l'intellect illuminé de l'homme « enraciné en la science » (3). On est aussi loin que possible d'une transcendance des valeurs de foi comme telles.

4. Mais revenons à la foi religieuse d'Islām et de chrétienté. Le *mu'min* musulman porte son jugement de véridicité sur le témoignage du prophète, lui-même témoin de Dieu. Et Dieu est Témoin véridique suprême, comme il est « Croyant » suprême. Subjectivement parlant, le motif formel de la foi est bien, en Islām, le fait que Dieu ait révélé sa Parole.

Mais une différence essentielle apparaît dans l'objet de la foi. Nous n'entendons point parler ici du contenu explicite de la foi et des divergences dogmatiques, mais des rapports établis, en chrétienté et en Islām (4), entre l'acte de foi et son objet. A quoi s'arrête l'adhésion du jugement de foi ?

Un précieux point de repère nous est donné par les débats du

(1) Thèse longuement développée par la *falsafa* orientale. Cf. notre *Pensée religieuse d'Avicenne*, éd. Vrin, Paris, 1951, chap. IV. — L'opposition d'Ibn Rushd à Ibn Sīnā, très vive sur la question, par exemple, des Ames célestes, ne touche en rien à l'identité des problématiques. Sur ce point, la notion de prophétisme de Maïmonide reste dépendante de la *falsafa*. Cf. *Guide des Égarés (Dalālat al-Ḥā'irīn)*, éd. et trad. Munk, Paris 1856, t. II, chap. 37.

(2) Ici, entre Ibn Sīnā et Ibn Rushd, se situe le chaînon intermédiaire de Ghazzālī. Cf. *Munqidh*, p. 109.

(3) Point de vue qui dominera maintes recherches de la pensée juive au moyen âge. Cf. Georges Vajda, *« La conciliation de la philosophie et de la Loi religieuse » de Joseph b. Abraham Ibn Waqār* (conciliation, ici, à trois termes entre Loi, *falsafa* et kabbale), ap. *Sefarad*, IX, 1949, p. 311-350, et X, 1950, p. 25-71 et 281-323.

(4) Il conviendrait d'y joindre une étude analogue de la pensée juive, compte tenu de ces deux faits : *a)* on peut dire que, pour la foi juive, Dieu lui-même *Se* révèle sous la littéralité mystérique de l'Écriture, d'où les recherches de la kabbale non récusées par l'orthodoxie ; *b)* la philosophie et la théologie juives du moyen âge se sont constituées sous l'influence directe d'abord du *kalām* musulman (ligne qaraïte d'une part, Sa'dia de l'autre), puis de la *falsafa* (ligne rabbanite occidentale).

moyen âge chrétien à propos de l'*enuntiabile* et de la *res* (1). La théologie chrétienne ne devait retenir ni la solution nominaliste du Lombard : c'est la proposition énonciable qui est objet de foi ; ni le réalisme d'un Philippe de Grève : l'objet de foi est non la proposition, mais la *res* même qu'elle exprime. C'est l'approfondissement par synthèse de Thomas d'Aquin qui lui donnera son principe de réponse : l'assentiment de foi va à la Vérité divine qui, de soi, est une et simple, mais que la nature de l'esprit humain ne nous permet de saisir que sous mode complexe. Cet objet parfaitement simple s'exprime donc pour nous par les concepts des propositions de foi. Ceux-ci nous sont garantis par la lumière de Dieu révélant *(credero Deo)*, et — grandeur propre de l'acte immanent de l'intelligence humaine — ils sont, comme tout concept, signe formel et « vicaire » de leur objet.

La connaissance de foi donc, comme toute connaissance humaine, organise des concepts selon le mode discursif propre à la raison. Elle adhère à des propositions énonciables. Mais, selon la pensée chrétienne, ces propositions, garanties par la révélation divine et par les définitions de l'Église, sont réellement dans leur énoncé même, ce qu'elles doivent être pour nous faire saisir la vérité qu'elles expriment. Le mode d'expression des vérités de foi n'est pas relatif et contingent (2), — et c'est bien pour cela qu'il conduit à la Réalité suprême, et que le rapport entre l'*enuntiabile* et la *res* prend valeur objective. Il en résulte que la foi est intrinsèquement surnaturelle (3) : ayant pour motif Dieu révélant, elle le fait obscurément saisir au croyant tel qu'Il est en Lui-même. C'est aux profondeurs de Dieu exprimées par la proposition de foi que se termine le jugement d'adhésion du croyant. Si bien que la foi est déjà dans le cœur de l'homme quelque chose de Dieu, une participation obscure de la science divine ; et quand elle est salvifique, elle reçoit,

(1) Cf. analyses plus développées ap. Gardet-Anawati, *Théol. musul.*, p. 338-341. Réf. capitale : Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi, art. cit.*

(2) Cf. la discussion des docteurs du moyen âge sur les « déterminations temporelles » (le Christ naîtra, ou le Christ est né), et leurs rapports à l'objet de foi.

(3) Elle le demeure même privée de la charité théologale : « foi morte », mais qui, en tant que connaissance, atteint Dieu en son mystère.

de la charité théologale qui l'informe, le *credere in Deum*. Elle opère alors dans un même acte le *credere Deo*, *Deum* et *in Deum*. Elle est déjà, dans le cœur de l'homme, la vie éternelle commencée, prémices de la vision en laquelle elle s'abolira.

Jamais les docteurs de l'Islām ne diront que la foi fait saisir Dieu tel qu'Il est en Lui-même. Les profondeurs du Mystère divin, même obscurément et à distance, restent inaccessibles à l'homme. C'est à ce Mystère que tend le *taṣdīq* de la foi, c'est lui qui oriente en quelque sorte l'acte de foi, et qui, ajouterions-nous, peut vivifier, dans un cœur attentif aux grâces actuelles de Dieu, les justes notions explicites mises en œuvres par un contenu implicite qui les dépasse. Le Dieu de la foi musulmane est certes Dieu Vivant *(ḥayy)* et parlant aux hommes. Mais l'acte de foi, selon les notions analysées par les « savants en science religieuse », se termine aux propositions du Coran, c'est-à-dire à la Parole de Dieu telle qu'Il a voulu la manifester à ses créatures. Le *mu'min* donne sa foi à Dieu au nom même du Témoignage de Dieu, tel que le transmet le message prophétique : *credere Deum* et *Deo*, mais non *in Deum*, au sens de Dieu atteint en Lui-même par l'obscure vue de foi, en sa Déité et ses Mystères. L'acte de foi est ici, et sans qu'intervienne la notion d'une charité informante, une *garantie* pour la vie éternelle. La vie éternelle n'est d'ailleurs pas conçue comme étant de soi saisie immédiate de l'essence divine, participation parfaite, mais non totale de la science que Dieu a de lui-même (1). La « vision de Dieu » *(ruy'at Allāh)*, niée par les mu'tazilites, professée par les ash'arites, n'est pas de soi déifiante et directement béatifique. L'enseignement le plus traditionnel la présente comme la récompense suprême sans doute, mais intermittente (2). Pour l'Islām, la foi ne s'efface pas devant la vision, elle demeure en Paradis.

(1) On pourrait cependant trouver comme un appel de cette vision-saisie immédiate en certaines méditations de Ḥallāj.

(2) Cf. Louis Massignon, *L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans*, ap. *Études Carmélitaines*, oct. 1937, p. 177.

*
* *

La foi de l'Islām se conçoit elle-même comme étant essentiellement témoignage. Et s'il faut dégager, parmi les discussions d'écoles, une dominante, nous dirons que les œuvres, l'obéissance aux œuvres prescrites, parfont et achèvent la fidélité du croyant. En son noyau imbrisable, la foi adhère, par un jugement de véridicité, à la mission du prophète-envoyé, témoin à son tour de la véracité de Dieu. Et Dieu enfin mérite seul en plénitude le Nom de « Témoin véridique », « Témoin même du Réel », disait Ḥallāj, se témoignant Lui-même à Lui-même en son éternité.

Nous ne saurions mieux définir l'attitude du *mu'min* en ses notes les plus exclusives et les plus exigeantes qu'en citant ces quelques phrases de M. Louis Massignon (1) : « Dieu n'est pas à la portée des hommes, il ne faut pas laisser les hommes essayer d'atteindre Dieu. Muḥammad lui-même, lors de son « ascension nocturne », a bien connu ce ravissement qui conduit devant l'inaccessible cité sainte, où la gloire de Dieu réside. Il n'a pas songé à pénétrer dans l'amour de Dieu. Un abîme nous sépare de Dieu. Dieu est seul. Ainsi apparaissent la rigueur et l'intransigeance d'une foi monothéiste, dans un peuple où les prophètes sont considérés comme des annonciateurs d'un Jugement dernier qui nous réduira tous à notre origine ; venus rappeler aux hommes que Dieu est séparé, inaccessible, et que la foi, la foi pure, est sans doute le seul présent digne de lui être offert ». Et cette insistance : « L'affirmation de la prédestination est aussi exclusive, aussi rigoureuse que celle de l'inaccessibilité divine. L'homme n'est sauvé que dans la foi au Dieu d'Abraham. Encore doit-il demander la foi, invoquer ce Dieu créateur souverain du bien et du mal, de la foi et de l'infidélité (2) ».

(1) Extraites de *Le salut de l'Islam*, ap. *Jeunesse de l'Église*, 7.

(2) Affirmation exclusive, oui, que la tradition musulmane dressera comme preuve de sa remise dans la nuit à la Volonté inscrutable du Seigneur. Redisons-le cependant (cf. ci-dessus, p. 80, n. 1) : il reste que les versets coraniques de base 18, 57 et 45, 23 (écho d'*Isaïe*, 6, 9-10) affirmaient la toute-puissance efficace du

Croire de par Dieu en la Parole descendue sur le Prophète-Envoyé, par un jugement de l'intellect qui déclare véridique le message, c'est là ce qui constitue le « statut » de *mu'min*, et cela suffit à créer dans l'homme l'« agrément » *(riḍwān)* divin. Cependant, et le message lui-même le réclame, cette adhésion-témoignage à la Parole du Témoin suprême, tend, comme un prolongement normal, à s'en remettre à Dieu, en totale confiance. Est-ce un chemin vers le Mystère irrévélé ? Ce sera le drame sans cesse renaissant des hommes assoiffés de Dieu en Islām, que de chercher la voie inconnue qui conduirait du Témoignage au Témoin, du *credere Deum* au *credere in Deum*. Tels les plus grands ṣūfīs qui cherchèrent précisément à réaliser, dans et par l'amour, l'Unicité du Témoignage, *waḥdat al-shuhūd*. Il fut des démarches qui s'inscrivirent dans le sang, cependant que guettait la dégradation de la foi en une « gnose » qui, sous prétexte de la dépasser, en vint à la diluer dans le monisme de l'Unicité de l'Être, *waḥdat al-wujūd*.

Face à l'inlassable question posée à la foi de l'Islām par les « assoiffés de Dieu », la lignée des pieux croyants ou pieux anciens demeure, en son témoignage « monolithique » de la Transcendance inaccessible, livrée à Dieu, en une remise de tout l'être, par un acte de confiance *(tawakkul)* qui « n'interroge pas ».

Louis GARDET
(Paris)

Décret divin, bien plus directement que la prédestination positive au mal. Le Coran affirme à la fois la responsabilité humaine et la Toute-Puissance absolue de Dieu, il ne pose pas le *problème* théologique de la prédestination.

# QUIS CUSTODIET CUSTODES

## SOME REFLECTIONS ON THE PERSIAN THEORY OF GOVERNMENT

### I

Theoretically the problem of *quis custodiet custodes* did not arise in Islam. Muslim thinkers in early and medieval times, with rare exceptions, disregard the question of power (1). Various grades of power were recognised, but in each case the power was delegated. The most perfect and complete power was the power of God with regard to creation in its entirety. Secondly there was the power of the prophet, Muḥammad, which derived from the first power ; thirdly there was the power of the caliphs and imams which derived from that of Muḥammad, and fourthly the power of governors, *qāḍīs* and other officials which derived from that of the caliphs and imams (2). The caliph as the deputy and successor of Muḥammad held full spiritual and temporal powers. To quote Ibn Khaldūn « the caliph or imam, the representative of God, the supreme legislator, is the temporal and spiritual head of the Muslim world and he concentrates in his person all the power needed for the direction of this world. All officials ... act in virtue of a power delegated to them by the caliph or imam ... and others by indirect

(1) Cf. L. Binder, *al-Ghazali and Islamic Government* in *The Muslim World*, July 1955, p. 230.

(2) Cf. Muḥammad Sangalajī, *Ā'īni Dādrasī dar Islām* (Tehran, A. H. solar 1329), pp. 6-7.

delegation according to the degrees of the hierarchy » (1). The caliph was the executive of the *sharī'a*, the commander-in-chief of the Muslim army, and the leader in formal religious observances prescribed by the *sharī'a*. He was the head of the religious institution and since this was an all-inclusive concept of the political institution also (2). This theory of the caliphate carried with it three important corollaries : (i) there could be no fruitful tension deriving from a separation of « church » and state ; (ii) there was a tendency to assume that political stability was assured by orthodoxy ; and (iii) although differences in function were recognised, since all power was delegated from the same source there was no true balance between the various powers.

The original conception of the Islamic state was that of a theocracy. The situation created by the first civil war led to an abandonment in practice of the original theory. Further, the consolidation of the Islamic conquests forced the state to take cognizance of a much wider field than had at first been envisaged, and brought the Islamic state into contact with the Byzantine and Persian Empires and their highly developed administrative systems. Under the Umayyads there were considerable departures from the strict Islamic theory : Arab and Persian historians note the emergence of « kingship » or « secular » government. With the rise of the 'Abbasids there was a reimposition of theocracy, but it was a theocracy which differed widely from the early Medinan caliphate. The latter, nevertheless, remained the ideal and all departures from it were assumed to be for the worse.

For the jurists the caliphate was simply a delegation of authority for the purpose of applying and defending the *sharī'a*, and the justification of the political and social order and the authority set up under it was that they maintained the perfect community represented by Islam of the first century. The

(1) *Muqaddima* (ed. Beyrut), p. 218, quoted by E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, (Paris, 1938-43), i, 139.

(2) L. BINDER, *loc. cit.* ; E. Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, vol. i, *Le Califat* (Paris, 1954).

spiritual guidance of the community exercised by Muḥammad was inherited, according to the jurists, not by the caliph, but by the community as a whole (1). But, as recently pointed out, the community never had « sufficient real political power to transform their political function to that of an institution authorizing the day to day acts of the government »(2). The jurists, sought to maintain the original theory intact. Thus they objected to the use by the 'Abbasids of the title *khalīfat ullāh* because it contained an implication of absolute power which had not been present in the conception of the Medinan caliphate. But their disapproval could not prevent the trend towards absolutism either in theory or practice, for this development was the inevitable consequence of the lack of separation between « church » and state and the failure to establish a balance between the various organs of government. A similar trend towards absolutism is also found in the theory of the sultanate. The power of the sultan was in theory delegated by the caliph, but when the latter ceased to be the effective and immediate source of this power, as was the case by the fifth century A. H., the tendency arose to ignore the historic imamate and to regard the sultan as the Shadow of God upon earth, appointed by Him and directly responsible to Him without an intermediary in the person of the caliph.

Inevitably the theory of the jurists became, as time went on, increasingly divorced from actual practice. This in turn involved the consequence that the strictly orthodox, being unable to come to terms with the state because it had clearly departed from the ideal, withdrew from active participation in its affairs(3). Moreover, as the gap between the ideal and the actual widened, so did the understanding between the people and the jurists diminish. The origins of this lack of community between them are to be sought in the theological system built up by the schoolmen which was divorced from personal religious expe-

(1) *Ibid.*, pp. 229-230.

(2) *Ibid.*, p. 230.

(3) See also G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation* (Chicago, 1946), p. 143.

rience(1). and in the uncompromising attitude taken up by the Sunnī jurists towards dissenters, Khārijites, Shī'īs, and others. This meant that in the last resort the only remedy was an appeal to force. Meanwhile there arose among the jurists another theory namely that a government although founded on force merited obedience because it was an obstacle to anarchy. And thus the tendency towards political quietism which was based originally upon ethical grounds was reinforced on grounds of practical expediency. Lastly, as the functions of the people were limited more and more to the mere payment of taxes, so did the state lose touch with the people. This development coincided with, and was partly the result of, the rise of Turkish military government, but its main origin is to be sought in the influence of the traditions of the old Persian monarchy which taught the divine right of kings and fixed an impassable gulf between the ruler and the ruled.

During the third century A. H. the functions of the political institution and the religious institution were sharply delimited (2), and the grant of the title of *amīr al-umarā* to Ibn Rā'iq in 324/936 is usually regarded as giving « formal recognition to the existence of a supreme temporal authority, exercising effective political and military power, and leaving the caliph only as the formal head of the state and the faith and representative of the religious unity of Islam » (3). During the period of Buyid ascendency (334/945-c.372/983) the position of the caliph continued to decline. Māwardī recognised these changes and in the *Aḥkām as-Sulṭāniyya* he attempted, as Sir Hamilton Gibb has shown, to justify the caliphate as it developed historically (4). Ghazālī, writing somewhat later, was concerned rather with the preservation of the religious life of the community and with this end in view he attempted to work out a new

(1) Cf. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947), p. 20.

(2) See H. A. R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History II* in *The Muslim World*, April, 1955, pp. 124-125.

(3) B. Lewis, article entitled '*Abbasids* in *The Encyclopaedia of Islam* (Leyden, London, 1954).

(4) See H. A. R. Gibb, *al-Mâwardî's Theory of the khilâfah* in *Islamic Culture*, XI, 3, pp. 291-302.

relationship between the caliph and the sultan, based on the co-operation of the former with the actual holder of power (1).

It is significant that the titles born by the Great Seljūq sultans, contemporary, or nearly contemporary, with Ghazālī assume the co-operation of the sultan and the caliph while implicitly recognising the fact that the actual government of Islam was in the hands of the sultan. Muḥammad b. Malikshāh was given the *laqab qasīm amīr al-mu'minīn* (partner of the Commander of the Faithful) by al-Mustazhir (2). Mas'ūd b. Muḥammad was given a similar *laqab* by al-Muqtafī (3). Sanjar is referred to as the *sulṭāni islām* in a *sawgand nāma* dated A. H. 535 from the Khwārazmshāh, Atsiz b. Muḥammad (4), and as *maliki islām* in a letter from Ghazālī (5). Perhaps even clearer evidence of the new relationship between the two institutions is given in a document dated Ramaḍān 527 from Sanjar to the caliph's wazir, which states « we received from the lord of the

(1) L. Binder in his article entitled *al-Ghazali and Islamic Government* has pointed out that Ghazālī while insisting upon the necessity of an imam admits that in his day the only method of appointment of the caliph was by designation by the holder of actual power. The constitutive process was thus a *shar'ī* process but the constituent power was the sultan. In effect, therefore, Ghazālī accepted a compromise, by which the validity of the government of the sultan was established only upon the sultan's oath of allegiance to the caliph and the caliph's appointment by the sultan.The sultan, by his exercise of the constitutive authority, recognised in fact the institutional authority of the caliphate which rested primarily on the Islamic Sunnī community, and in theory the functional authority which rested with the *sharī'a* proper (see especially pp. 236-239).

(2) Ḥamdullāh Mustawfī, *Tārīkhi Guzīda* (éd. E. G. Browne, Gibb Memorial Series, London, Leyden, 1910-13), p. 454.

(3) *Ibid.*, p. 465.

(4) *Munsha'āti 'Ahdi Saljūqī va Khwārazmshāhīān va Avā'ili 'Ahdi Mughul* (See Victor Rosen, *Les Manuscrits persans de l'Institut des Langues Orientales*, St. Petersburg, 1886, n° 26), f. 124b. The compiler of the *Faḍā'il al-Anām* (ed. 'Abbās Iqbāl, Tehran, A. H. solar 1333) also refers to Sanjar as the *sulṭāni islām*.

(5) *Faḍā'il al-Anām*, p. 3. In later times the Īlkhān ruler, Ghāzān Khān, is repeatedly referred to in the Tārīkhi Mubarakshāhī of Rashīd ud-Dīn as *pādishāhi islām*. Iskandar Munshī in the 'Alam Ārā calls Shāh 'Abbās by the same title (Tehran, lith., A. H. 1314, p. 767). Cf. also the titles given to the wazir who was the head of the sultan's administration (*Munsha'āti 'Ahdi Saljūqī va Khwārazmshāhīān va Avā'ili 'Ahdi Mughul*, ff. 31b and 37b). Ghazālī addresses Qivām ul-Mulk Muḥammad b. Fakhr al-Mulk who became Sanjar's wazir in A. H. 500 as *Ṣadr ud-Dīn Niẓām ul-Islām Ẓahīr ud-Dawla va Naṣīr ul-Milla va Bahā ul-A'imma* (*ibid.*, p. 39).

world, great is His might, the kingship of the world and we received this by right and inheritance, and from the father and grandfather of the Commander of the Faithful ... we have a standard and a covenant » (1). In document from the sultan to *maliks* and *amīrs* of this period there is seldom if ever mention of the caliph. Thus a diploma issued by Sanjar's diwan conferring the government of Farah upon the *malik* of Nīmrūz reads « since God most high entrusted the keys of the climes of the world into the hand to our government and power and clothed us with garments of honour, we have devoted our efforts to exalting the dignity and raising the rank of the governors of outlying provinces, and our thought to [the accomplishment of] their desires, so that the object of our rule and that which is desired by us in the ordering and administering of the provinces of the empire and the protection of the representatives *(vukalā)* and slaves of God, glory be to Him, who are placed in our hands as a trust from Him, is achieved by the dignity of their administration and supervision (2) ». In actual practice under the Great Seljūqs (until the Seljūq empire began to desintegrate) the caliph was deprived of temporal power. The sultans sought to exercise control over him through marriage alliances and by nominating his wazir ; but he was no longer subject, as he had been under the Buyids, to arbitrary deposition, and the sanctity of his office was increased.

Apart from this attempt to work out a new relationship between the caliph and the sultan, there was under the Great Seljūqs, as Sir Hamilton Gibb has pointed out, a renewed association of the ruling institution and the orthodox institution. The prevailing theory, reflected in the *Siyāsat Nāma* and contemporary documents, was that kingship and right religion were inseparable. Thus Niẓām ul-Mulk writes « Whenever the kingdom is disturbed, disorder also appears in religion and the wicked and those of evil religion appear, and whenever the affairs of religion are disordered, the kingdom is disturbed,

(1) *Munsha'āti 'Ahdi Saljūqī va Khwārazmshāhīān va Avā'ili 'Ahdi Mughul*, f. 107b.

(2) *Ibid.* f. 17a.

evil persons become strong, the king is without dignity and troubled at heart, innovations are made and rebels become powerful » (1). A similar theory is found in diplomas appointing *qāḍīs* and others (2). For example in a diploma issued by Sanjar's diwan for the *muḥtasib* of Māzandarān it is stated that « the furtherance of the interests of religion and the reinforcement of the canons of the *sharī'a* are among the things which make for the stability of the state and the extensiveness of the kingdom... » (3) The renewed association of the ruling institution with the religion institution was probably intended to serve two main ends : (i) the preservation of the spiritual independence of the orthodox institution against the increasing power and absolutism of the temporal princes and the maintenance (or recreation) of the unity of the community (4), and (ii) the maintenance of the political stability of the state. This renewed association was brought about, under the initiative of Niẓām ul-Mulk, by the formation of an administrative class belonging to the religious institution and the placing of this alongside the secular government (5). It was unavoidable that these objects should not be fully achieved, because the fact that political stability was tied to religious orthodoxy inevitably meant that the spiritual independence of the religious institution was jeopardised. Moreover, since all power was

(1) *Siyāsat Nāma* (ed. Ch. Schefer, Paris, 1891-93, Persian text), p. 55.

(2) See the diploma for the office of *qāḍī* issued by Alp Arslān which was contained in a collection known as the *Tarassuli Bahā'ī*, extracts of which are preserved in an unnumbered collection of documents, transcribed by 'Abd ul-Bahā in A. H. 1010, in the National Library, Tehran. This document is also included in the *Majma' al-Inshā* of Ivoghlī Ḥaydar (Majlis Library, Tehran, printed catalogue, n° 606), ff. 114a-118a ; and also in the collection known as *al-Tavassul ilā't-Tarassul* of Bahā ud-Dīn Muḥammad b. Mu'ayyad Baghdādī (ed. Aḥmad Bahmanyār, Tehran, A. H. solar 1315) under the heading 'Diploma for the *qāḍī* of the empire... Muḥammad b. Khalaf al-Makkī', (pp. 56-75) ; see also the diploma issued by the diwan of Sanjar for the *qāḍī* of Nīshāpūr in the *'Atabat al-Katabat*, (ed. 'Abbās Iqbāl, Tehran, A. H. solar 1329), pp. 9-13, and the diploma for the *qāḍī* of Balkh dated A. H. 547 in the *Munsha'āti 'Ahdi Saljūqī va Khwārazmshāhīān va Avā'ili Mughul*, ff. 115b-117a.

(3) *'Atabat al-Katabat*, p. 82. Cf. also a diploma issued by Sanjar's diwan for the *khaṭīb* of Sarakhs (*'Atabat al-Katabat*, pp. 37-38).

(4) H. A. R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History*, II, pp. 126-127.

(5) *Ibid.*

concentrated in the hands of the political institution, although theoretically kingship and religion were complimentary, in actual practice the political institution dominated the religious.

The documents of the time make it clear that the prime duty of the sultan was to rule, and the justification of the political and social order and the authority of the sultan was no longer that they maintained the perfect community of the first century, but rather that they enabled the various classes to fulfil their different functions. The sultan, in return for the favour of sovereignity granted him by God, was not to neglect in any way the ordering of temporal affairs or the interests and protection of the people who were placed under him as a trust from God. The righteous were to be rewarded and the unrighteous punished. Other than defence the main function of the sultan and his deputies was to judge the people with justice. They were to be considered equal before the law but the difference in function between them was to be maintained. The *'ulamā*, who were « the heirs of the prophet », and the *sayyids*, and also the *qāḍīs* and *ḥākims*, who were « the officers of the *sharī'a* » and « the *umanā* of God in the execution of decrees, the termination of disputes and the obtaining of the rights of the weak », held a special position (1).

The fact that the *qāḍī* was referred to as the deputy or *nā'ib* of the prophet (2) suggests that although the immediate source of the *qāḍī's* power was the sultan, the ultimate source of this was not the same as that of the sultan's power : whereas the sultan derived his authority directly from God, the *qāḍī* derived his from the prophet (3). The sultan thus exercised constitutive authority with regard to the *qāḍī* but recognised that the functional authority of the *qāḍī* derived direct from the *sharī'a*.

(1) Cf. the document in the *Tarassuli Bahā'ī* appointing Malikshāh b. Alp Arslān governor of Jand (National Library, Tehran, collection of documents transcribed by 'Abd ul-Bahā, and also Majlis Library, Tehran, printed catalogue, n° 606, ff. 107b-113a). A slightly expanded version of this document is contained in *at-Tavassul ilā'ī-Tarassul* of Bahā ud-Dīn Muḥammad b. Mu'ayyad Baghdādī, pp. 13-29.

(2) Cf. the document in the *Tarassuli Bahā'ī* referred to in note 2, p. 131.

(3) Cf. E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, i, 147-148.

Niẓām ul-Mulk also recognises the special position of the *qāḍī*. He states « the king must administer justice in person and listen to the words of plaintiffs. If the king is a Turk or a Persian *(tāzīk)* or a person who does not know Arabic and has not studied the decrees of the *sharī'a*, inevitably he needs a deputy *(nā'ib)* to conduct affairs in his place. And these *qāḍīs* are all deputies of the king. It is incumbent the king upon to give them authority and full respect. Dignity must be accorded to them because they are the deputies *(nā'ibān)* of the caliph, whose mantle has devolved upon them. They are [also] the deputies of the king and do his work » (1). Similarly Ghazālī in a letter on the meaning of the office of *qāḍī* to Fakhr ul-Mulk b. Niẓām ul-Mulk states that whereas the offices of the *ra'īs* and *'āmil* belonged to the world the dignity of prophethood pertained to that of the *qāḍī* (2). Spiritual and temporal affairs were thus in some measure separated, and a certain degree of independence accorded to the *qāḍī*. The arbitrary and absolute tendencies implicit in the theory of the sultan as the Shadow of God upon earth had not yet reached their full development.

The *qāḍīs* played an important role not only in preserving the balance of the state but also in the maintenance of Islamic civilisation. They constituted in times of disorder an element of stability. Although the provincial *qāḍī* was not, as he became in the Ottoman system of provincial administration, the central authority in the area of his jurisdiction, he was the chief local representative of the religious institution, and it was not unknown in times of disorder for the *qāḍī* to organise the administration and defence of the city. To some extent too the *qāḍīs* and the religious classes in general were the spokesmen of the people. When Barkyāruq, fleeing before Muḥammad b. Malikshāh, reached Wāsiṭ in A. H. 494-5 the *qāḍī* came out to Barbyāruq's army and implored mercy for the people and asked that a *shihna* be sent to the town. This request was agreed to and he was asked in return to provide transport across the river for Barkyāruq's army. The *qāḍī* assembled the populace

(1) *Siyāsat Nāma*, pp. 40-41.
(2) *Faḍā'il al-Anām*, p. 28.

and the crossing was effected. The soldiers subsequently began to plunder and so the *qāḍī* went again to the army and earnestly requested that they be restrained (1).

There was a strong hereditary tendency in the office of *qāḍī*, as there was in many other offices. This also made for stability. In a diploma issued by Sanjar's diwan for the *qāḍī* of Isfarā'īn he is stated to hold « the office of *qāḍī* by inheritance » (2). Similarly the office of the *qaḍī* of Nīshāpūr, which was entrusted to 'Imād ud-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd Abū'l Barakat by Sanjar's diwan, had been held in former times by his ancestors (3). More striking is the case of the *qāḍī ul-quḍāt* Abū Muḥammad of Shīrāz who held office in the first decade of the sixth century A. H. He traced his descent back to Abū Burda the son of Abū Mūsā al-Ash'arī and *qāḍī* of Kūfa, who died in 103-721. Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Ibrāhīm b. Abī Burda was *qāḍī* of Baghdād under the caliph ar-Rāḍī (322-9/934-40), and became *qāḍī* of Fārs, Kirmān, 'Ummān, Tīz and Mikrān. He had five sons, three of whom became *qāḍīs*. One, Abū Ṭāhir, was his father's deputy in Kirmān; the other two, Abū'l Ḥasan and Abū Naṣr were associated together in the office of *qāḍī* of Fārs ; Abū'l Ḥasan was subsequently made *qāḍī* of Ghazna by Maḥmūd of Ghazna, to whom he had been sent as an envoy, and his descendents held office there after him. Abū Naṣr's son, 'Abdullāh, became *qāḍī* of Fārs, and from him was descended the *qāḍī ul-quḍāt*, Abū Muḥammad (4). Aḥmad b. Zarkūb mentions in the *Shīrāz Nāma* other cases of *qāḍīs* who held office by hereditary descent (5).

On the other hand, although the *qāḍīs* enjoyed considerable respect and were in particular often used as envoys by the

(1) Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī't-Ta'rīkh* (ed. C. J. Tornberg, Leyden 1851-76), x, 225-226.

(2) *Munsha'āti 'Ahdi Saljūqī va Khwārazmshāhīān va Avā'ili 'Ahdi Mughul*, f. 23a.

(3) *'Atabat al-Katabat*, p. 11.

(4) Ibn Balkhī, *Fārs Nāma* (ed. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London, Leyden, 1921), pp. 117-118.

(5) *E.g.* Ash-Sharābī who died in A. H. 537 (p. 115), Majd ud-Dīn Ismā'īl

sultan, the renewed association of the religious institution with the political, and the eventual subordination of the former to the latter, while it strengthened the position of the *qāḍīs* in some respects weakened it in others. Whereas formerly the *qāḍī* had been called upon to legitimise changes of rulers on the occasion of palace revolutions (1), the *qāḍī* no longer authorised the accession of a new sultan. This is not entirely surprising in view of the theory of Niẓām ul-Mulk. Clearly, if the *qāḍī* was the deputy of the sultan and acted for him, he could not make valid the sultan's assumption of power. It would have been hardly more appropriate for the *qāḍī* to have done this than it would have been for the wazir who was also the *nā'ib* of the sultan. It is perhaps significant that when Barkyāruq was proclaimed sultan by the Niẓāmiyya *mamlūks* it was the *ra'īs* of Ray who held the crown above his head and not the *qāḍī* (2). The main duty of the *qāḍī* under the Great Seljūqs was to watch over the religious institution on behalf of the sultan, and this perhaps marks a further stage in the subordination of the religious institution to the political institution.

Alongside the theories of the jurists and their adaptations of the classical theories, a theory largely derived from the practice of the pre-Islamic Persian empire was meanwhile receiving more attention. This theory strongly influenced the work of Niẓām ul-Mulk, whose exposition in the *Siyāsat Nāma* is a mixture of the ideal of the old Persian kings and Islamic theory. He was concerned mainly with the practical duties of sovereigns and seldom referred to the caliph. The sultan was directly chosen by and directly responsible to God. « God most high », he writes, « in every age chooses someone from among the people and adorns him with kingly virtues and relegates to him the affairs of the world and the peace of his

who was *qāḍī* when Aḥmad b. Zarkūb was writing (p. 128), and Sharaf ud-Dīn Muḥammad, who died in A. H. 641 (ed. Bahman Karīmī, Tehran, A. H. solar, 1310, (p. 154).

(1) E. Tyan, *Histoire de l'Organisation judiciaire en pays d'Islam*, ii, 10.

(2) Ar-Rāvandī, *The Rāḥat us-Ṣudūr wa Āyat us-Surūr* (ed. Muḥammad Iqbāl, Gibb Memorial Series, London, Leyden, 1921), pp. 140-1.

servants » (1). Niẓām ul-Mulk's aim was primarily to preserve the stability of the kingdom and the traditional form of society. According to his theory there was a complete centralisation of the administration in the person of the ruler. Rights were acquired and maintained by force. His work had an important though not altogether happy influence on later writers and administrators. As Sir Hamilton Gibb wrote Niẓām ul-Mulk by re-stating « the old Persian tradition of monarchy, with its independent ethical standard based on force and opportunism », perpetuated « the inner disharmony which has always proved to be the principal weakness of Islam as a politico-social organism » (2).

Sunnī theory and practice with regard to the ruling institution in the fifth and sixth centuries A. H. was mainly concerned to hold together « church » and state and to reconcile religious theory with historical precedent. The theory which thus developed differed widely from the original conception of the caliphate. Meanwhile theories derived from the eastern Hellenistic world were becoming increasingly prominent. An important role in the transmission of these ideas was played by the Shī'īs and the Ṣūfīs (3), and consequently the « adaptation of the Platonic ideal of the philosopher king to the Islamic ideal administering the *sharī'a* under divine guidance » is strongly influenced by Shī'ī theory. The Shī'ī theory of the ruling institution was no more concerned with the question of power than was the Sunnī. At liberty to reject historical precedent, it exaggerated the religious element, taking over and adapting the philosophy of light (4). The Shī'īs believed that from the creation of Adam onwards a divine light had passed into the substance of one chosen descendent in each generation and was present in 'Alī and each of the imams after him. By virtue of this divine light the imam alone had secret knowledge

(1) P. 5.

(2) *An Interpretation of Islamic History*, II, p. 126.

(3) Cf. H. A. R. Gibb, *Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate* in *Archives d'Histoire du Droit Oriental* (Brussels), III (1947), pp. 401-410.

(4) The Zaydī Shī'īs must be excepted from this statement.

and immunity from sin. His decisions were decisive and final (1). With the disappearance of the last imam in 260/873-4 the divine light became, in theory, stationary, political authority being meanwhile wielded by others who were presumed to be under the guidance of the agents of the hidden imam. Just as concepts belonging to the theory of the caliph had been transferred to the theory of the sultan, so also there stemmed from the conception of the infallibility of the imam an assumption of perfection in the temporal ruler. This assumption inevitably led to absolute government. No justification of power was needed : the ruler ruled by divine right and the only duty of his subjects was to pray for his welfare.

These trends were found in particular among the more extreme Shī'ī groups, such as the Bāṭinīs. Although their writings were mainly esoteric, they nevertheless influenced the development of the theory of the state and the intellectual assumptions underlying this. Afḍal ud-Dīn Kāshānī, who was apparently a Bāṭinī and lived in the second half of the sixth century A. H., in an essay on kingship attempts to trace the principle of kingship through the various forms of creation down to the appearance of man, the vicegerent of God and the microcosm of the macrocosm (2). After seeking to justify kingship on metaphysical grounds, he describes the king as the sustainer of existing things and the one who completes that which is incomplete (3). Equipoise was the distinguishing characteristic of the « whole » man, and among the marks of « wholeness » was a perception of union with the Supreme Being, which was attained by possession of the divine light (4). Since men by their nature needed other men, it was fitting that arrangement should be made for the right functioning of their powers (5). Accordingly an individual was singled out by divine favour for

(1) Cf. A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* (OUP, 1942), pp. 92ff.

(2) *Sāz o Pīrāya-i Shāhāni Purmāya* in *Muṣannifāt* (ed. M. Mīnovī, Tehran, A. H. solar 1331), pp. 4ff.

(3) *Ibid.*, p. 7.

(4) *Ibid.*, p. 16.

(5) *Ibid.*, p. 17.

kingship (1). The ideal king was the philosopher king and he only was the true vicegerent of God (2). The aim of the king in the regulation of the affairs of life and the ordering of his existence and that of his subjects was « to cause [them] to reach potential wisdom by the use of [their] mental powers and the conjoining of these powers to truth, because until men have security concerning their means of livelihood and from each other, and are freed from evil suspicions they will not abandon the works of the senses for the pursuit of knowledge and reason » (3). Kingship was thus an organising principle and the main function of the king was to cause those who were worthy of wholeness to achieve it (4). All groups were not capable of achieving this state and it was for the king to allot to each person the task for which he was fitted (5). In conclusion Afḍal ud-Dīn points out that most kings fell short of the ideal and that their evil conduct would lead to their eternal damnation (6).

Theories derived from the eastern Hellenistic world also influenced the works of the Ṣūfīs. Najm ud-Dīn Rāzī (d. 654/1256), writing at the time of the Mongol invasion and from the standpoint of a Ṣūfī, states in the *Mirṣād al-'Ibād min al-Mabda' ilā'l-Ma'ād* that the highest good was obtained when the kingship of faith and the kingship of the world were united in one person (7). He disregarded the historic imamate and made no attempt to work out the relationship between the caliphate and the temporal ruler. For him both were the vicegerency of God. The ruler was directly chosen by God (8) but only the righteous ruler was the true Shadow of God (9). Kingship was the vicegerency of God and the corollary of prophethood.

(1) *Ibid.*, pp. 18-19.
(2) *Ibid.*, p. 20.
(3) *Ibid.*, p. 19.
(4) *Ibid.*, p. 24.
(5) *Ibid.*, p. 27.
(6) *Ibid.*, p. 28.
(7) Ed. Ḥusām al-Ḥusaynī an-Ni'matullāhī, Tehran 1312/1933-4, p. 234.
(8) *Ibid.*, pp. 232-233.
(9) *Ibid.*, p. 244.

« God », he writes, « puts obedience to learned and just kings on a par with obedience to Himself and His prophet », and cites in support of this the Qur'anic phrase « Obey God, obey the prophet and those who have authority among you » (1). Kingship, in his view, was higher than prophethood ; to be lord of the kingdom was the attribute of God, whereas knowledge and prophethood were inferior attributes which belonged to the servants of God. Kingship, since it was all-inclusive, comprehended knowledge and prophethood (2). The primary function of the king was to judge the people with righteousness (3) and secondly to undertake the subjection and punishment of infidels, evildoers and heretics (4). The only sanctions and rewards envisaged were moral and ethical (5). Najm ud-Dīn did not explicitly discuss a separation between religious and secular affairs but at times he implied such a separation. Broadly speaking in his exposition religion transcended the secular sphere, and the « church » was not the state as it is in a true theocracy. Sovereignity imposed upon the king the obligation to spread justice and to care for his subjects. « No excuse », states Najm-ud-Dīn, « remains for those endowed with power and authority to say ' we are deprived of the benefits of religion and the advantages of spiritual progress because we are invested with the sovereignity of the world and are occupied in the affairs of the people '. On the contrary sovereignity is the most perfect means for the worship of God and temporal rule the most perfect opportunity to achieve nearness to God » (6). Ultimately the theory of Najm ud-Dīn is no less absolute than the orthodox Shī'ī theory, the same assumption of perfectibility being made (7), and similarly the need for any justification of power is obviated.

The inherent tendency towards absolute rule in Islamic

(1) *Ibid.*, p. 246.
(2) *Ibid.*, p. 236.
(3) *Ibid.*, p. 235.
(4) *Ibid.*, p. 239.
(5) *Ibid.*, p. 237 ; cf. also pp. 234-235.
(6) *Ibid.*, p. 236.
(7) Cf. *ibid.*, pp. 235 and 239.

theory ,which had been strengthened by ideas derived from the pre-Islamic Persian conception of the ruling institution, was thus further reinforced by the Shī'ī doctrine of the imam and by the speculations of the Ṣūfīs. It was reflected, together with the belief that a government even though founded on force merited obedience, in the works of the philosophers, and contributed to the arbitrary nature of the political organization established in the middle ages.

The philosopher king is the central theme of the exposition of Fakhr ud-Dīn Muḥammad b. 'Umar ar-Rāzī (d. A. H. 606) in the *Jāmi' ul-'Ulūm*. He also was strongly influenced by Greek philosophy. He maintained that order in the world required that there should be a wise man or king as the vicegerent of God to restrain men because of their predatory nature (1). This king was the Shadow of God and the deputy of the prophet (2). Fakhr ud-Dīn was primarily concerned with the practical duty of the ruler and the accommodation of Islamic theory to political reality. He held therefore that it was not obligatory for the imam to be divinely protected from sin (3). Further, in the absence of someone who combined in his person the attributes of the philosopher king another was to be chosen to rule, and in this choice the overriding consideration was the maintenance of peace ; ability (to rule) took precedence over knowledge. If the choice of a learned man did not give rise to sedition the choosing of him was right, otherwise the less learned was to be preferred (4). Further Fakhr ud-Dīn maintained that if disputes arose the dominant party was to be preferred and the evil done to the other party ignored. Unjust kings were not to be abused because security was achieved through them ; however tyrannical the king, the good achieved through his existence was greater than the evil which came through him (5). Fakr ud-Dīn held in effect that the decision

(1) B. M., Or. 2972, ff. 175b-176a.
(2) *Ibid.*, f. 185a.
(3) *Ibid.*, f. 177b.
(4) *Ibid.*, ff. 177a-b.
(5) *Ibid.*, f. 187b.

ought to go the stronger and that whoever could make his view prevail was right.

More important in the development of the constitutional theory than either the exposition of Najm ud-Dīn or Fakr ud-Dīn was that of Naṣīr ud-Dīn Ṭūsī, whose main philosophical work, the *Akhlāqi Nāṣirī*, was written before the fall of the caliphate. He was a Shī'ī by religion. He was strongly influenced, through the work of al-Fārābī and others, by Greek philosophy. He regarded three things as essential for the maintenance of equity between the members of the Community : a divine institute which was to be the greatest arbitrator, and obeyed by all, a second arbitrator or governor who was to conform to the first arbitrator, and a monetary currency which was to be subject to the second arbitrator (1). Men were naturally impelled to congregate with their fellows but left to themselves were unable to achieve co-operation. Provision had therefore to be made so that each would be content with his rightful position and fulfil that function to which he was suited and to ensure that none transgressed the rights of another (2). This proper regulation of affairs was secured by the establishment of a divinely inspired lawgiver, whom the « moderns », according to Naṣīr ud-Dīn, called the imam and his work the imamate, and whom Plato called « the controller of the world » and Aristotle « the civic man » (3). It was not necessary to have in every age a lawgiver, who brought a divine institute, because such an institute once brought sufficed for many centuries, but it was necessary always to have in every age a « controller » to order the affairs of the community (4).

Naṣīr ud-Dīn followed al-Fārābī's classification of civilizations into the good city and unrighteous cities. Within the good city there was a differentiation of function between the citizens and several intellectual grades. Like al-Fārābī Naṣīr ud-Dīn considered that it was possible for the good city to be

(1) Lith., Lahore, 1865, p. 68.
(2) *Ibid.*, p. 144.
(3) *Ibid.*, pp. 145-146 ; cf. also pp. 68, 69, and 78.
(4) *Ibid.*, p. 146.

composed of men of different religions and nations whereas this was not so in an unrighteous city (1). The leadership of the righteous city was ideally in the hands of the philosopher king under whose administration each class was kept in its appropriate place and each person employed in that occupation to which he was best fitted. In this way each would, so far as the possibility lay within him, achieve perfection (2). The conception of society and government in the good city and the various types of unrighteous city was not specifically Islamic but it was modified through and through by concessions to Islamic theory. Naṣīr ud-Dīn held religion and government to be complimentary. Neither could achieve perfection or exist without the other (3). His conception of the ideal state was not that of a theocracy : « church » and state were not necessarily the same. So far, however, as he presupposed the existence of a supreme ruler appointed by and directly responsible to God, he remained in the main stream of post-classical Islamic tradition, and by this assumption he limited the possibility of achieving a fruitful state of tension between the things that were God's and the things that were Caesar's and made unnecessary any authorization of the acts of government (4).

From the various developments outlined above it will be seen that by the the thirteenth century A. D. the theory of the ruling institution had widely diverged from the ideal of the first century. Consequently when the caliphate was destroyed by the

(1) *Ibid.*, p. 166.
(2) *Ibid.*, pp. 168-9.
(3) *Ibid.*, p. 167.
(4) Muḥammad b. Maḥmūd Āmulī in his *Nafā'is ul-Funūn* composed in A. H. 735 has a section on political theory which is almost identical with that in the *Akhlāqi Nāṣirī*. Muḥammad b. Maḥmūd's exposition of the purpose of the good city is perhaps rather clearer than that of Nasīr ud-Dīn. He states « the good city is a society of people whose efforts are devoted to the spread of good and the removal of evil. Inevitably they must have two qualities in common : a common belief concerning the purpose and meaning of life and a common path in the acquisition of perfection. Whatever proceeds from them must be directed towards the victory of wisdom and decreed in accordance with the laws of justice and the demands of [good] administration so that with all the differences of individuals and circumstances the end of the actions of the whole group may be one and their paths conformable one with the other » (lith., Tehran, 2 vols. in one, ii, 21).

Mongol invasion no radical adjustment in theory was required, because the historic imamate had been virtually ignored before this event ; and the position of the temporal rulers was little changed in practice since the caliphate had long ceased to be an effective political institution.

In the *Akhlāq as-Salṭana* of Vaṣṣāf, written for the Īlkhān ruler Khudābanda (703-16/1304-16), there is no mention of the early Islamic community or of the historic imamate. For the rest the difference between Vaṣṣāf's work and the pre-Mongol expositions of the ruling institution is one of emphasis rather than of content. His theory like that of other Islamic writers is based on a metaphysical conception of the world. It is little influenced by the traditions of pre-Islamic Persia and the element of absolutism is less pronounced than in the work of Niẓām ul-Mulk, Najm ud-Dīn or Naṣīr ud-Dīn. The ruler was directly appointed by God and was His Shadow upon earth. Obedience to the king was a divine injunction. The purpose of his rule was to order the affairs of the world so that religion might flourish (1). To some extent Vaṣṣāf recognised a separation between the things that are God's and the things that are Caesar's. He warned the ruler that perfect kings did not consider permissible shortcomings in the service of God on the pretext of occupation with the affairs of kingship (2). The paramount duty of the ruler was to rule and with this end in view Vaṣṣāf urged upon him consistency and stability of conduct. The possibility of admonition of the king by his officials was not precluded, but he was warned not to be swayed unduly by others (3). The virtues of the ruler were ethical and political and the sanctions against him moral. Justice was of fundamental importance (4). It was to be tempered with forbearance because men in their weakness were not satisfied with justice alone but wished for grace also. Since the just

(1) *Tārīkhi Vaṣṣāf*, lith., 1269, p. 485.

(2) *Ibid.*, p. 489 ; cf. also the exposition of Najm ud-Dīn Rāzī, above pp. 138-9.

(3) *Tārīkhi Vaṣṣāf*, p. 490.

(4) *Ibid.*, p. 486. Cf. also the emphasis laid by Ghazālī on justice in the *Naṣīḥat ul-Mulūk* (A. K. S. Lambton, *The Theory of Kingship in the Nasīḥat ul-Mulūk of Ghazālī* in *The Islamic Quarterly*, I, i, pp. 47-55).

requital of evil was one of the principles of the *sharī'a*, it was incumbent upon the king to administer punishment, but Vaṣṣāf maintained that it should be nevertheless moderated by beneficence (1). Access and encouragement were to be given to *'ulamā* and shaykhs (2). The keystone of the administration, as in the theory of Niẓām ul-Mulk, Najm ud-Dīn and others, was the wazir. Vaṣṣāf differed however from most of his predecessors in stating that ideally full trust should be placed in the wazir (3).

The modifications in the theory of kingship in the exposition of Vaṣṣāf reflect a change in practice. The trend towards an abandonment of the theocratic conception of the state had begun before the Mongol invasion. During the rule of the Īlkhāns before their conversion to Islam secular and religious affairs were separated. The religious classes, *qāḍīs*, *dānishmandān* (i. e. *'ulamā*) and 'Alids ,enjoyed special privileges under a *yarlīgh* of Chinghīz Khān in that they were exempt from taxation (4). On the other hand the extension of *'urf* jurisdiction and the administration of customary law exclusively by the temporal officials, whereas formerly, under the Great Seljūqs and earlier, it had not infrequently been administered by *qāḍīs*, led to a decrease in the influence of the religious classes. Moreover, under Gaykhātū (690-4/1291-5) religious offices, including that of *qāḍī* were sold to the highest bidder (5). After the conversion of the Īlkhāns to Islam there was a tendency towards a reincorporation of the religious institution into the bureaucratic organisation of the state, a development which reached its climax under the Ṣafavids in the sixteenth century A. D. Under Ghāzān (694-703/1295-1304) the *qāḍīs* were reassociated with the *maẓālim* courts. In a *yarlīgh* appointing a provincial *qāḍī* it was stated «in disputes which occur between

(1) *Ibid.*, p. 486.
(2) *Ibid.*, p. 489.
(3) *Ibid.*, p. 492.
(4) Rashīd ud-Dīn Faḍlullāh, *Tārīkh Mubāraki Ghāzānī*, (*Geschichte Ġazan-Ḫans aus dem Ta'rih-i-Mubāraki-Ġāzānī*, ed. K. Jahn, Gibb Memorial Series, London, Leyden, 1940), p. 218.
(5) *Ibid.*, p. 239.

two Mongols or between a Mongol and a Muslim or in cases the decision of which is difficult, we have ordered *shihnas*, *maliks*, *bītikchīs*, *qāḍīs*, 'Alids, and *dānishmandān* to assemble on two days every month in the Friday mosque at the *dīvāni maẓālim* to hear cases together and having resolved them to give judgement in accordance with what is ordained by the *sharī'a* (1). Ghāzān also paid special respect to *sayyids* (2). He confirmed the tax exemptions given to *qāḍīs* under the *yāsā* of Chinghīz Khān and allotted to them allowances which were to be paid annually (3). It is noteworthy that Ghāzān made no suggestion in an address to *qāḍīs*, shaykhs, *zāhids*, *'ulamā*, and *muftīs* on their responsibilities and duties, recorded by Rashīd ud-Dīn, that they were acting as his deputies (4). It is equally remarkable that he urged them to call him to account if he acted contrary to the *sharī'a* or the dictates of reason (5).

Under the Timurids such changes as took place in the theory and practice of the ruling institution were mainly ones of emphasis. The ruler was still regarded as the Shadow of God upon earth. Niẓām ud-Dīn Shāmī in his history of the conquests of Tīmūr, the *Ẓafar Nāma*, states that force was made necessary because of the unwillingness of men to hear the word of God. Accordingly prophets were followed by kings, the function of the temporal power being to bring man to book (6). Order, he maintained, could not be achieved in the kingdom and the rules of punishment and the canons of justice could not be established in the absence of a king who was the Shadow of God (7). The importance attached to the execution of punishment by the

(1) *Ibid.*, p. 219 (taking the alternative reading *dīvāni maẓālim* for *dīvāni muṭāla'a*).

(2) *Ibid.*, p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 218.

(4) *Ibid.*, pp. 197-200. The *qāḍīs* still relied as formerly on the officials of the temporal government for the execution of their decrees. In the *yarlīgh* appointing a provincial *qāḍī*, quoted above, it is stated that the *shihna* of the province was to punish anyone who treated the *qāḍī* with disrespect (*ibid.*, p. 218).

(5) *Ibid.*, p. 199.

(6) Ed. F. Tauer, Beyrut, 1937, pp. 7-8.

(7) *Ibid.*, pp. 57-58.

ruler is also shown in a document dated A. H. 817 issued by Tīmūr for the appointment of his son Mīrzā Bāysunqur over a wide area which included Ṭūs, Mashhad, Māzāndarān, Gurgān and various other places. Emphasis in this document is also laid on the importance of the army (1). As under the Īlkhāns the *sayyids* and *'ulamā* enjoyed special honour and took precedence over other classes in Tīmūr's audiences (2). Under the later Timurids there was, broadly speaking, a tendency to return to the constitutional theory of the earlier writers. Perhaps the best known exposition of this period is the *Akhlāqi Jalālī* of Jalāl ud-Dīn Davvānī, which is a reworking of the *Akhlāqi Nāṣirī* of Naṣīr ud-Dīn Ṭūsī. It was written about the year A.D. 1470 and exerted great influence in the eastern Muslim world.

Jalāl ud-Dīn Davvānī was a *qāḍī* and therefore inherited the theory of Sunnī Islam ; in spite of this he closely followed the exposition of Naṣīr ud-Dīn Ṭūsī. He argued, too, the necessity of a supreme law, a governor and a monetary currency. The law he interpreted as the *sharī'a* and the governor as that person who was distinguished by the support of God and by the possession of such qualities as would enable him to lead individual men to perfection and to introduce a better order. Righteous government was the imamate and every righteous ruler was entitled to the prerogatives and title of the caliph. Thus did Jalāl ud-Dīn address his own patron, Uzun Ḥasan, as caliph. Sovereignity was a gift divinely conferred on eminent men, and the sovereign was the Shadow of God upon earth. Temporal sovereignity consisted in the maintenance of the various classes in their proper places (3). The ruler was thus absolute and the power of the ruling institution required no authorization.

(1) 'Abd ar-Razzāq, *Maṭla' as Sa'dayn* (ed. Muḥammad Shafī', Lahore, 1360), i, 295.

(2) Niẓām ud-Dīn Shāmī, *Ẓafar Nāma*, p. 9 ; Clavijo, *Embassy to Tamerlane* (ed. G. Le Strange, Broadway Travellers Series, London, 1928), p. 279. Cf. also the document quoted in note 1, above.

(3) *Practical Philosophy of the Muhammadan People, being a translation of the Akhlaq-i-Jalaly*, by W. F. Thompson (London, 1839), pp. 377, 418.

Another work, which was nearly contemporary with the *Akhlāqi Jalālī* and acquired popularity, was the *Akhlāqi Muḥsinī*, written in 900/1494-5 by the Shī'ī, Ḥusayn Vā'iẓ Kāshifī, for Ḥusayn b. Bāyqarā, the Timurid prince of Harāt. Ḥusayn Vā'iẓ Kāshifī similarly maintained that a law was needed to regulate the affairs of men ; this law was the *sharī'a*, inspired by God, brought by the prophet, and defended and maintained by kings. Like Najm ud-Dīn Rāzī he held that the dignity of kingship was equal to the rank of prophethood (1). The central figure in his exposition was the sultan, the Shadow of God upon earth (2). It is noteworthy that Ḥusayn Vā'iẓ Kāshifī, although himself a member of the religious classes, made no mention of them. He divided society into (i) the military, (ii) the bureaucracy, (iii) merchants and artisans, and (iv) agriculturists (3). Like Vaṣṣāf he regarded punishment as complimentary to the religious law (4) and as a necessary concomitant of temporal power, believing that the wellbeing of both temporal and religious affairs demanded punishment (5). His exposition is more uncompromising in this respect than that of Vaṣṣāf.

Coinciding with the various adaptations and restatements of the earlier theories of the ruling institution by the philosophers and others, changes began to take place in the organisation of the state. Under the later Timurids there appears to have been a renewed attempt to re-incorporate more fully the religious institution into the bureaucratic administration of the state by means of the creation of the office of *ṣadr*, who was the overseer of all holders of religious offices and an organ of the Timurid central government (6). By the sixteenth cen-

(1) Lith., Bombay, ed. Ibrāhīm Tājir Shīrāzī, pp. 7-8.
(2) *Ibid.*, p. 47.
(3) *Ibid.*, p. 48.
(4) *Ibid.*, p. 166.
(5) *Ibid.*, p. 165.
(6) 'Abdullāh Marwārīd, *Sharaf Nāma* (*Staatsschreiben der Timuridenzeit*, ed. H. R. Roemer, Wiesbaden, 1952), pp. 144 ff. See also ff. 24b-26b.

tury A.D. the trend was once more towards a reimposition of theocracy ; but the guise which it finally assumed under the Ṣafavids was different from the various forms which it had taken prior to the Mongol invasion.

Ann K. S. LAMBTON
(London)

(To be concluded)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 12 JUIN 1956
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 437. — Éditeur : n° 163
Dépôt légal : 2e trimestre 1956